MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

6. Jahrgang 1955 Nummer 2

Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration

Von Karl Rahner S. J.

Die nachstehenden Bemerkungen dogmatischer Art über die Frage der Konzelebration waren schon verfaßt und auch schon zweimal vor einem Kreis von Fachleuten vorgetragen worden, bevor die wichtigen Erklärungen Pius' XII. in seiner Ansprache vom 2. November 1954 erschienen[1]). Diese Erklärungen befassen sich in keiner Weise ausdrücklich und unmittelbar mit der Frage der Konzelebration. Wir können uns daher nicht unmittelbar auf sie beziehen. Sie sind aber indirekt für unsere Frage von Bedeutung in doppelter Hinsicht, so daß es sich empfiehlt, darauf gleich im voraus wenigstens kurz einzugehen. Es handelt sich dabei nicht um die päpstliche Feststellung, daß jedes Meßopfer einen hohepriesterlichen Akt Christi bedeute, daß also in dieser Hinsicht der Zahl solcher Akte e i n Meßopfer (auch wenn ihm viele Priester nach der Art der bloß die Messe hörenden einfachen Gläubigen beiwohnen) „nicht dasselbe ist" wie hundert Messen, die von hundert Priestern gefeiert werden. Was für uns wichtig ist in diesem unserem Zusammenhang, ist vielmehr:

a) Der Papst stellt ausdrücklich die Möglichkeit fest, daß ein Priester aus einer bloß gehörten Messe mehr Frucht habe als aus einer selbst zelebrierten, wenn nämlich im ersten Fall die Messe mit geziemender Andacht, im zweiten Fall bloß obenhin gefeiert wird (wenn auch in diesem zweiten Fall von einer sakrilegischen Zelebration nicht die Rede ist). Wir können mit Recht sagen, daß es Fälle geben kann, in denen die äußeren, vom guten Willen der Beteiligten unabhängigen Umstände eine andächtige Zelebration vieler Priester am selben Ort und (ungefähr) zur selben Zeit unmöglich machen, während sie die andächtige Teilnahme vieler Priester an einer Messe gestatten. Wenn man auch gewiß nicht sagen kann, daß dieser Fall notwendig schon dann immer gegeben ist, wo viele Priester versammelt sind (es kann bei solchen Gelegenheiten sicher auch oft ermöglicht werden, daß viele Messen zelebriert werden *pie religioseque),* so kann man doch nicht leugnen, daß der erwähnte Fall möglich ist, auch ohne daß ein Verschulden der Menschen vorliegt. In einem solchen Fall wird man dann daran denken müssen, daß eine gehörte Messe mehr Frucht bringen kann als eine zelebrierte, und daß darum auch aus einer Messe, der hundert Priester andächtig beiwohnen, für sie mehr Frucht erwächst, als wenn diese hundert Priester hastig und unandächtig hätten zelebrieren müssen, obwohl dann hundert Messen existiert hätten, nicht nur eine.

b) Tatsächlich erlaubt Pius XII. auch ausdrücklich, daß bei liturgischen Kongressen die an der Versammlung teilnehmenden Priester nicht alle selbst zelebrieren, sondern einer von e i n e m zelebrierten Messe beiwohnen und aus der Hand des Zelebranten die Kommunion empfangen. Bedingung ist nur, daß der Bischof diese Praxis erlaubt (wo sie ohne Anstoß des Volkes geschehen kann) und daß dieser Übung nicht der Irrtum zugrunde liege, viele und eine Messe seien „dasselbe" hinsichtlich des in ihnen vorkommenden Opferaktes Christi. Man wird zu dieser ausdrücklichen Erlaubnis sagen dürfen: sie kann sinngemäß auch auf andere Gelegenheiten (als es gerade ein liturgischer Kongreß ist) angewendet werden. Der Gegenstand der

[1]) Vgl. dazu *meinen* kleinen Aufsatz: Die vielen Messen als viele Opfer Christi: ZkTh 77 (1955) 94—101. In diesem Aufsatz ist auch auf die Frage eingegangen worden nach der Beurteilung meiner Lehre über „Die vielen Messen und das eine Opfer" (Freiburg 1951) im Lichte der päpstlichen Ansprache. Es darf hier auf diese Darlegungen verwiesen werden.

Erlaubnis ist streng genommen nicht das Nichtzelebrieren und Kommunizieren *more laicorum* (denn dazu braucht ein Priester, der nicht durch seine besonderen seelsorgerlichen Verhältnisse zur eigenen Zelebration verpflichtet ist, keine eigene Erlaubnis des Bischofs, weil er nicht zum Zelebrieren verpflichtet ist und kein Verbot der Laienkommunion für den Priester besteht), der Gegenstand der Erlaubnis des Bischofs ist vielmehr das gemeinsam und mit einer gewissen Auffälligkeit und Feierlichkeit ausgeübte Inanspruchnehmen dessen, was an sich jedem Priester immer erlaubt ist; der innere Grund, warum eine solche Praxis möglich ist (auch dort, wo von einer physischen Unmöglichkeit einer Zelebration aller versammelten Priester nicht gesprochen werden kann, weil sonst ja eine Erlaubnis des Bischofs überflüssig wäre), liegt offenbar darin, daß nicht in jedem Fall eine Minderung der Zahl der Messen auch schon notwendig und unvermeidlich eine Minderung der Meßopferfrüchte bedeutet, da sonst schwer einzusehen ist, wie eine solche Praxis, auch wo sie nicht durch physische Unmöglichkeit erzwungen wird, ausdrücklich gebilligt werden könnte.

Man sieht aus dem Gesagten: die Frage der Konzelebration ist unmittelbar nicht berührt. Die päpstliche Erklärung hat nur den Fall vor Augen, wo entweder jeder Priester selbst zelebriert oder nach Art der Laien die Messe bloß hört. Ob und wann und unter welchen Bedingungen eine Konzelebration möglich ist, in der also weder jeder Priester für sich zelebriert noch einfach bloß die Messe wie die Laien hört, davon ist gar nicht gesprochen. Man kann aber sagen: da die päpstliche Erklärung sogar eine bloß hörende Teilnahme an einer Messe durch einen Priester unter gewissen Voraussetzungen ausdrücklich erlaubt, kann eine eigentliche Konzelebration nicht mit dem Hinweis abgelehnt werden, diese konzelebrierenden Priester könnten doch zelebrieren und so etwas sei immer und in jedem Fall (physische Unmöglichkeit oder eine gleichwertige moralische Unmöglichkeit ausgenommen) einer Konzelebration vorzuziehen, sei es wegen der größeren Meßopferfrüchte, sei es aus andern Gründen. Eine solche Bekämpfung des Konzelebrationsgedankens kann sich nicht als dem Geist der Kirche und dem *sentire cum Ecclesia* entsprechend geben. Damit ist noch nichts Positives zugunsten der Konzelebration ausgemacht, wohl aber gezeigt, daß das Feld der Untersuchung dieser Frage durch die jüngste päpstliche Verlautbarung nicht eingeengt ist. Weil der Papst von der Konzelebration überhaupt nicht spricht, darf und kann aus seinen Worten auch nicht entnommen werden, ob eine unter Konzelebration mehrerer Priester gefeierte Messe ein oder mehrere Opfer sei. Denn die Lehre, daß mehrere Messen durch mehrere Priester nicht ein Opfer, sondern mehrere Opferhandlungen Christi seien, kann nicht einfach übertragen werden auf den Fall, wo viele nicht zelebrieren, sondern nur konzelebrieren. Wer sagen würde: Jeder, der konzelebriert, tut genau dasselbe wie das, was er tut, wenn er zelebriert (oder er vollzieht gar keine spezifisch priesterliche Handlung) — der setzt das als beantwortet voraus, worum die ganze Frage ja gerade geht: Was ist die Konzelebration?

Fragestellung

1. Die Frage der Konzelebration, soweit dazu der Dogmatiker Stellung zu nehmen hat, bietet zwei Aspekte:

a) Die Frage, ob eine Konzelebration, wenn und insoweit sie als Minderung der Meßhäufigkeit aufgefaßt werden kann oder muß, deswegen abgelehnt oder nur möglichst beschränkt zugelassen werden müsse, weil durch eine solche Minderung auch eine Minderung der Wirkungen des Meßopfers, d. h. der Ehrung Gottes und der satisfaktorischen und impetratorischen Meßopferfrüchte, eintrete.

b) Die Frage, was die Konzelebration in ihren verschiedenen denkbaren Weisen eigentlich sei, d. h. ob, unter welchen Voraussetzungen und in welchen Stufungen sie eine Ausübung der priesterlichen Vollmacht im Konzelebrierenden sei; ob und unter welchen Voraussetzungen man im Fall der Konzelebration von einem oder mehreren Opfern reden müsse, welche Folgen sich daraus für die Möglichkeit einer Stipendienannahme des Konzelebrierenden ergeben usw.

2. Die Frage der Konzelebration ist selbstverständlich nicht nur eine dogmatische, deren Beantwortung allein aus dem von Christus gestifteten, unveränderlichen Wesen des Meßopfers entnommen werden könnte. Sie ist auch eine liturgische und kirchenrechtliche. Man wird nicht gut bestreiten können, daß damit zu rechnen ist, daß die Reichweite des *ius humanum* in der Kirche hinsichtlich der Sakramente und des Meßopfers (wenigstens in mancher Hinsicht) sich bis in den Bereich der Gültigkeit (nicht nur der Erlaubtheit) des betreffenden Aktes erstreckt. Daraus folgt: Ein rein dogmatisch gewonnener Satz ist einerseits noch keine adäquate Antwort auf die konkret gemeinte Frage; ein praktisches Handeln der Kirche[2]) andererseits ist noch nicht ohne weiteres ein striktes Argument dafür, daß es bloß an dem unveränderlichen Wesen des Meßopfers normiert ist und darum aus jenem auf dieses eindeutig geschlossen werden könne.

Erste Frage[3])

Konzelebration und Wirkungen des Meßopfers

1. Die Ehre Gottes kann im strengen Sinn des Wortes (formelle Ehre) nur gemehrt werden durch freie Akte des Geschöpfes (oder Christi in seiner Mensch-

[2]) Ein Handeln, das z. B. einen bestimmten liturgischen Akt als ungültig betrachtet, für einen solchen bestimmte Weisen vorschreibt usw.

[3]) Für die Thesen dieses ersten Abschnittes (besonders I, 1—4) muß zur genaueren Erklärung und Begründung verwiesen werden auf: *Karl Rahner,* Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. Freiburg 1951. Was in diesem Buch freilich über die Konzelebration gesagt wird (72—82), ist durch das hier Gesagte teils zu ergänzen, teils zu berichtigen. Auf die Präzisierung der Darlegungen dieses Buches, die angeregt wurde durch die eingangs erwähnte päpstliche Allokution, in dem Artikel in der ZkTh 77 (1955), 94—101, ist schon hingewiesen worden. Es ist darin gezeigt, so will uns scheinen, daß die hier gebotenen zusammenfassenden Darlegungen aus diesem Buch nicht im Widerspruch stehen zu dieser Lehre Pius' XII. — Ein wirklicher Widerspruch sei hier gebucht, den dieses Büchlein gefunden hat: *J. M. Granero,* Novum Pascha: Estudios Ecclesiasticos 28 (1954) 211—237. Man wird verstehen, daß hier nicht der Ort sein kann, um auf die durch Granero gemachten Einwände zu erwidern. Ich muß mir diese Aufgabe auf eine andere Gelegenheit aufsparen. Hier kann ich nur feststellen, daß ich durch die Einwände Graneros nicht widerlegt zu sein glaube. Granero selbst betont, daß seine Theorie teilweise auf Voraussetzungen basiert, die er selbst nicht als sicher und zwingend behaupten kann (217). Seine Theorie über die Transsubstantiation als ein je neuer Akt Christi in seiner Menschheit ist auf jeden Fall unbewiesen. Und sie ist neu und stützt sich auf keine anderen Theologen. Ich würde auch die Frage stellen, ob, selbst wenn solche neuen Akte Christi zugegeben würden (was auch die übliche Theorie der *oblatio actualis* nicht tut), dann wirklich neue sukzessive Verherrlichungen Gottes durch Christus bewiesen wären. Mir will scheinen, daß dabei die Einmaligkeit des zeitlichen Menschenlebens (und die Einmaligkeit der Tat Christi in seinem Leben und am Kreuz) im letzten doch verkannt wird, auch wenn man eine gewisse Sukzession von Akten in der Ewigkeit des Geschöpfes zugeben mag. Die Akte, die im Namen Christi (als des wenigstens moralisch *principalis offerens)* in der Messe geschehen, sind gewiß Akte Christi. Aber daraus folgt eben gerade nicht, daß solche Akte als solche über den einen alle diese Akte autorisierenden Akt Christi hinaus die Ehre Gottes weiter vermehren, insofern sie juridisch Akte Christi sind. Das Gegenteil darf man nicht nur behaupten. Man müßte es auch beweisen. Man dürfte dabei nicht vergessen, daß in der Messe zwischen dem äußeren kultischen Akt als solchem (in dessen Dimension das Opfer als solches ist) und dem inneren Akt, durch den der kultische Akt eine formelle Verherrlichung Gottes wird, zu unterscheiden ist. Der kultische Akt wird als Akt Christi durch den Priester gesetzt und durch viele Messen vermehrt. Dadurch ist aber noch nicht ausgeschlossen, daß alle diese Akte, was ihre Bedeutung als formelle Verherrlichung Gottes angeht, leben von dem

heit). Von Gott und vom Menschen her gesehen, sind Setzungen einer (bloß) objektiven Ehre Gottes nur sinnvoll, insofern sie die formelle Ehre befördern, diese anregen oder deren Ausdruck sind und ihr Vollzug diese Akte selbst existentiell intensiver und tiefer werden läßt. Dabei ist zu beachten, daß Subjekt solcher Akte nur die einzelnen sein können. Ihre Akte sind zwar getragen von der Kirche als der Gemeinschaft der Heilsgüter; sie kommen der Kirche zugute, aber es gibt kein von diesen einzelnen verschiedenes Gesamtsubjekt, das solche Akte formeller Gottesverehrung setzen könnte. Ein solches Gesamtsubjekt[4]) für solche Akte ist die Kirche nicht.

2. Es sollte darüber Einmütigkeit bestehen, daß die Akte des erhöhten Herrn durch die Vermehrung der sakramentalen Opfer nicht vermehrt oder intensiviert werden, und zwar gleichgültig, ob man der Theorie einer *oblatio virtualis* oder *actualis* (diese letztere richtig verstanden) des Meßopfers vonseiten Christi huldigt. In beiden Fällen werden die Akte Christi im Himmel nicht multipliziert mit der Multiplikation von deren sakramentaler Gegenwärtigkeit und Zeichenhaftigkeit in den Meßopfern. Jedes Meßopfer hat zwar unendlichen Wert, insofern es die *repraesentatio* des einen Kreuzopfers ist, das von unendlichem Wert ist, d. h. insofern Opferpriester und Opfergabe und der personale Akt Christi, im Abendmahl und am Kreuz vollzogen und ewig gültig (und aktuell) bleibend, von unendlicher Würde und sakramental in der Messe gegenwärtig sind. Das aber besagt gerade nicht, daß dieser eine, allen Messen in Identität gemeinsame Wert vermehrt werde durch die Multiplikation der Messen. Da jedes Meßopfer (als Opfer Christi) in der Ebene des kultischen Zeichens *(ratione signi)* ein neues Opfer ist, nicht aber in der Dimension des solchen kultischen Handlungen einen sittlichen Wert verleihenden personalen Aktes der *religio Christi,* so folgt aus der Multiplikation der Opfer in unserem Fall keine Multiplikation der Ehrung Gottes, die durch die Messe bewirkt würde, insofern sie Opfer Christi ist.

---

einen inneren Akt Christi, der am Kreuz gesetzt wurde, in der Ewigkeit Christi weiterbesteht, aber durch die Multiplikation der Messen selbst nicht multipliziert wird. Zu diesem einen und selbigen inneren Akt Christi als formeller Verherrlichung Gottes verhalten sich die äußeren, durch den autorisierten Priester gesetzten äußeren Opferakte Christi analog wie die äußeren Akte eines Menschen zu seinem inneren Akt, wo gilt: *actus externi non habent propriam moralitatem.* Es wäre zu beweisen, daß in unserem Fall eine Vermehrung der Opfer als solcher (was *in recto* eine äußere Handlung besagt) nur möglich ist durch eine eigentliche Vermehrung der inneren Akte der Opfergesinnung, was Granero voraussetzt. Insofern ist unsere Meinungsverschiedenheit unabhängig von der Frage, ob man einer virtuellen oder aktuellen Oblationstheorie anhängt. — Im übrigen möchte ich bestreiten, daß meine Theorie der Praxis der Kirche und dem wahren Gefühl der Christen schlechthin widerspreche. Ich würde auch fragen: Wie könnte der Papst erlauben (nicht nur dulden), daß weniger Messen gefeiert werden, wo physisch und moralisch mehr solche möglich wären, wie z. B. bei einem liturgischen Kongreß, wenn es richtig wäre, wie Granero behauptet, daß jede Multiplikation von Messen immer und in jedem Fall eine größere Ehre Gottes (formeller Art, d. h. eine solche, die durch sittliche, neue, von Menschen oder Christus selbst notwendig getane Akte vollbracht wird) bedeuten würde? — Auf zustimmende Äußerungen zu dem kleinen Buch sei schließlich noch kurz verwiesen: *B. Neunheuser,* Die vielen Messen: Catholica 9 (1953) 151—153; *F. Vandenbroucke,* La concélébration, acte liturgique communautaire: La Maison-Dieu 33 (1953) 48ff; Multiplication of Masses: Orate Fratres 24 (1950) 553—562.

[4]) Eine Gemeinschaft kann moralisches, juridisches Subjekt sein für rechtliche Akte, aber nicht für sittliche als solche, die nicht als solche die der sie setzenden physischen Subjekte wären.

3. Es kann also nach 1 und 2 die Ehre Gottes in den Meßopfern nur gemehrt werden durch die dadurch eintretende Mehrung derjenigen Ehrung Gottes, die vollzogen wird durch die übernatürlich sittlichen Akte der *religio* (usw.) derer, die die Messe feiern und sich durch die auf ihre *devotio* selbst *ex opere operato* einwirkende Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers mit diesem einmaligen Kreuzesopfer vereinigen. Ein solcher Vollzug formeller Ehrung Gottes durch die Kirche[5]) beim einzelnen Meßopfer und durch seine Kraft *ex opere operato* kann nur geschehen durch die an dem betreffenden einzelnen Meßopfer als solchem in der Dimension der kultischen Partizipation teilnehmenden Gläubigen, d. h. durch Priester, Leviten, real assistierende Gläubige, diejenigen, die die kultische Feier durch ein „Stipendium" ermöglichen.

4. Daraus folgt: Hinsichtlich des Zweckes der Mehrung der Ehre Gottes ist das hl. Meßopfer so oft (und nur so oft) zu feiern, als dadurch die formelle Ehrung Gottes durch die meßfeiernden Gläubigen (Priester und Volk) gemehrt wird[6]). Wo dies in einem menschlich irgendwie erheblichen Grad nicht geschieht und geschehen kann (z. B. wenn dasselbe Volk zugleich zwei Messen beiwohnen wollte[7]), oder wenn ein Priester — ohne seelsorgerliches Bedürfnis — fünfmal hintereinander zelebrieren wollte, wobei eben seine *devotio* keinen menschlich irgendwie sinnvollen Zuwachs mehr finden könnte), ist von der Ehre Gottes her eine Meßmultiplikation nicht zu begründen.

5. Soll die Frage der Meßhäufigkeit gestellt werden, insofern diese Häufigkeit bedingt ist durch die satisfaktorische und impetratorische Wirkung der Messen *(ex opere operato)* auf die Menschen, so ist zunächst folgendes zu bedenken:

a) Sicher ist das Meßopfer an sich selber von unendlicher Wirkkraft, insofern es einfach hinsichtlich seines Wertes vor Gott (Nr. 2) den einen und bleibenden Wert des einen Kreuzesopfers enthält, weil es diesen für uns im kultischen Opfer gegenwärtig setzt und dadurch an uns wirksam werden läßt.

b) Sicher ist, daß die satisfaktorische und impetratorische Wirksamkeit des Meßopfers faktisch *(in actu secundo)* begrenzt ist.

c) Sicher ist, daß (zumindestens) ein Grund der Begrenzung der unendlichen Wirkkraft der Messe *ex opere operato* zu einer begrenzten Wirksamkeit gegeben ist durch die Endlichkeit der religiös-sittlichen Haltung *(devotio),* mit der die Messe von den Teilnehmenden gefeiert wird und unter der diese die Wirkkraft der Messe an sich erfahren (vgl. Denz. 799).

d) Es ist kein Grund vorhanden, darüber hinaus noch einen anderen Grund der faktischen Begrenzung der Meßopferfrüchte zu postulieren. Denn ein solcher wäre reines Postulat, und er ist überflüssig, weil der erstgenannte Grund,

---

[5]) D. h. durch Glieder der Kirche im Auftrag der Kirche und für die ganze Kirche (= zugunsten der Kirche); aber nicht: durch die Kirche als eigentliches Gesamtsubjekt von formellen Akten der *devotio.*

[6]) Man beachte, daß damit nicht Zweck und Ziel der Meßfeier, sondern nur die Norm der Meßhäufigkeit angegeben wird.

[7]) Damit ist natürlich nichts gesagt gegen die oft vorkommenden Fälle, in denen faktisch mehrere Messen gleichzeitig gelesen werden, weil eben viele Priester (aus Gründen, auf die noch zurückzukommen sein wird) zelebrieren wollen und dies praktisch nicht anders ermöglicht werden kann als durch eine Zelebration bei Orts- und Zeitgleichheit. Es soll mit dem obigen Satz nur gesagt werden, daß (mindestens praktisch) ein messehörender Gläubiger aus zwei gleichzeitigen Messen nicht mehr Frucht empfängt, als wenn er zur selben Zeit nur einer beiwohnt, und daß darum für ihn (bei vorausgesetzter gleicher *devotio)* diese seine Opferfrucht kein Grund zur Vermehrung der Meßzahl sein kann.

der sicher existiert, alles erklärt, was hinsichtlich dieser faktischen Begrenzung zu erklären ist. Eine taxative Endlichkeit der Wirkkraft des einzelnen Meßopfers von ihm als solchem her und *in actu primo* ist daher nicht anzunehmen. Eine solche darf daher auch nicht als Grund angegeben werden dafür, daß die Meßhäufigkeit möglichst gemehrt werde, um diese Wirkkraft zu mehren.

e) Die *devotio* (freilich als durch die Messe *ex opere operato* gemehrte[8])) ist das Maß der Wirksamkeit der Messe nicht (bloß) nach Art eines juridischen Titels und äußeren Maßstabes, sondern als echte personale Aufnahmefähigkeit, die das Aufgenommene innerlich begrenzt, so daß dieselbe *devotio* nur einmal *causa materialis* für die sakramental vermittelte Gnade sein kann, wenn diese an sich in unbegrenzter Weise angeboten ist. Man kann also z. B. nicht mehr Gnade empfangen, wenn man mit derselben *devotio* zwei Messen gleichzeitig beiwohnt, als wenn man nur an einer teilnimmt, oder wenn man (dieselbe *devotio* einmal vorausgesetzt) zelebriert, statt auf andere Weise dem Opfer beizuwohnen.

f) Die wirklichen Teilnehmer an einem Meßopfer (in der Dimension des kultisch-greifbaren Geschehens) erfahren die an sich unbegrenzte Wirkkraft des Meßopfers nach dem Maß ihrer eigenen *devotio*[9]), nicht nach der des zelebrierenden Priesters[10]). Darum mindert sich der Segen einer Messe für den einzel-

---

[8]) Granero betrachtet das als eine „künstliche" Konstruktion (235). Ich kann diese Beurteilung beim besten Willen nicht einsehen. Wenn nach Thomas z. B. der *fervor caritatis* die spezifische Sakramentswirkung der Eucharistie ist, wenn bei ihm die *paenitentia interior res et sacramentum* des Bußsakramentes ist, dann heißt das doch nichts anderes als: diese Sakramente haben in einem geistigen, personalen Verhalten freier Art ihre erste und unmittelbare Wirkung *ex opere operato* (wobei es hier gleichgültig sein kann, ob molinistisch dieser subjektive und freie Akt des Menschen die Gnade i s t oder thomistisch von ihr als real verschiedener hervorgebracht wird). Warum, so frage ich, kann ich diesen, durch das *opus operatum* als solches hervorgebrachten (wenn auch von der Freiheit des Menschen und deren Bedingungen abhängigen) Akt nicht als die durch das Sakrament hervorgebrachte Disposition auffassen, nach der sich das Maß der durch das Sakrament gespendeten oder vermehrten heiligmachenden Gnade bemißt oder nach der sich andere Wirkungen (im Erwachsenen) bemessen, die dem *opus operatum* als dessen Wirkungen zugehören? Jedenfalls behaupte ich eindeutig, daß Thomas mindestens bei der Buße das Verhältnis zwischen der durch das Sakrament hervorgebrachten oder gesteigerten *paenitentia interior* und der durch dasselbe Sakrament erteilten heiligmachenden Gnade so auffaßt. Meine Konstruktion stammt also nicht von mir, sondern von Thomas. Ich finde sie nicht *artificioso*, sondern tiefsinnig. Ich betrachte sie als die einzige Weise, wie man sakramentale und personale Vorgänge im Menschen wirklich so vereinigen kann, daß weder das Sakrament noch der personale Akt des Menschen zu kurz kommt. Vgl. dazu: *K. Rahner*, Persönliche und sakramentale Frömmigkeit: Geist und Leben 25 (1952) 412—429.

[9]) Sie muß natürlich als durch das Meßopfer *ex opere operato wachsend* gedacht werden. Warum trotz dieser grundsätzlich bei jedem (nicht sakrilegisch vollzogenen) *opus operatum* eintretenden Mehrung der *devotio* diese Mehrung so gering sein kann, daß sie praktisch vernachlässigt werden und darum von daher nicht jedwede Multiplikation der Sakramente oder der Meßfeier gerechtfertigt werden kann, das habe ich zu zeigen versucht in dem oben erwähnten kleinen Buch (Die vielen Messen und das eine Opfer) und in dem Aufsatz in der ZkTh 47 (1955).

[10]) Für den Stipendiengeber (wie für den der Messe beiwohnenden Christen) ist also der Priester faktisch nur insofern von Bedeutung, als er tatsächlich durch seine „Intention" die Messe als die durch das Stipendium ermöglichte feiert. Für andere, für die die Messe gelesen wird, hängt alles davon ab, mit welcher *devotio* der Priester oder ein Meßteilnehmer durch seine „Interzession" (was etwas anderes und mehr ist als die „Intention") für sie eintritt.

nen nicht, wenn viele ihr gleichzeitig beiwohnen[11]). Andere (einzelne und die Gesamtkirche), für die das Opfer dargebracht wird (ohne daß sie es mitfeiern), erlangen Anteil an der Meßopferfrucht nur nach dem Maß der *devotio* jener, die als eigentliche Teilnehmer mittels des Meßopfers fürbittend für sie eintreten.

6. Aus 5 folgt:

a) Die Meßopferfrucht des Priesters für ihn selber aus seiner eigenen priesterlich zelebrierten Messe ist nur dann für ihn größer als in dem Fall, daß er in anderer Weise an der Messe teilnehmen würde, wenn durch die eigene Zelebration seine *devotio* größer wird. Dies kann in vielen Fällen, ja als Normalfall präsumiert werden, braucht aber durchaus nicht in jedem Falle so zu sein.

b) Die Meßopferfrüchte für andere, die nicht Teilnehmer der betreffenden liturgischen Handlung sind, existieren und wachsen nur dann wirklich, wenn in und durch die Messe und deren größere Häufigkeit die *devotio* der wirklichen Teilnehmer existiert, wächst und in diesem Maß die Opferfrucht durch die „Interzession" der Teilnehmer diesen anderen zugute kommt.

7. Aus 6 folgt:

Auch hinsichtlich des Zweckes der Mehrung der Meßopferfrüchte ist das Maß der Meßhäufigkeit bestimmt durch das Maß der in der Messe realisierbaren *devotio* der Teilnehmer, die und insofern sie darin durch ihre Teilnahme und durch die bestimmte Art der Teilnahme an ihm (Eigenzelebration, gemeinsame Meßfeier usw.) wachsen. Von der Wahrheit der Meßopferfrucht her kann nicht bewiesen werden, daß in jedem Fall durch die größere Zahl der Messen auch eine entsprechend größere Meßopferfrucht erzielt werde, als sie gegeben wäre, wenn z. B. durch eine geringere Zahl von Messen eine zu personal größerer *devotio* führende Art der Meßfeier ermöglicht würde.

8. Zusammenfassend kann gesagt werden:

Von der Lehre von den Wirkungen der Messe (Ehre Gottes, Heil der Menschen) kann rein dogmatisch kein eindeutiges und für alle Fälle und Voraussetzungen gleichmäßig gültiges Prinzip hinsichtlich der Meßhäufigkeit und von da aus der Konzelebration abgeleitet werden. Man kann nämlich nicht sagen: Wo mehrere Priester beisammen sind, ist dogmatisch gesehen Konzelebration das einzig Gegebene. Denn die Legitimität der Privatmessen ist lehramtlich sanktioniert und läßt sich von den hier entwickelten Prinzipien her innerlich begründen: die eigene Zelebration k a n n *ceteris paribus* die gemäßere Weise eines personalen Vollzugs des Opfers für den Priester sein, sodaß entsprechend dem größeren Maß seiner *devotio* und entsprechend der bei solchem Vollzug *ex opere operato* mehr wachsenden *devotio* die Wirkung der Messe größer ist, als wenn er bloß konzelebrierte. Man kann aber auch nicht sagen: Wo in e i n e r Messe konzelebriert wird (ohne daß so viele Messen sind wie Priester), ist die Wirkung des Opfers immer und notwendig geringer, als wenn jeder für

---

[11]) Teilnehmer an einer Messe durch deren Ermöglichung mittels eines Stipendiums kann man natürlich nur sein, wenn diese nicht durch ein anderes Stipendium schon ermöglicht ist. Aus dem Gesagten folgt also nicht, daß ein Priester für eine Messe mehrere Stipendien annehmen könne und somit viele durch ein Stipendium an derselben Messe teilnehmen könnten.

sich zelebrierte. Denn schon abgesehen von der Frage nach der genaueren Natur des Tuns des konzelebrierenden Priesters läßt sich sagen, daß er für sich und durch seine Interzession auch für andere ebenso viel Wirksamkeit des Opfers erlangen k a n n, wie wenn er selbst zelebrierte, vorausgesetzt, daß er an dem Opfer mit derselben *devotio* teilnimmt, die er hätte, wenn er selbst zelebrierte. Ob diese Bedingung im einzelnen Fall zutrifft oder nicht, ist jeweils abzuschätzen. Es hängt zum Teil auch von den näheren Umständen des betreffenden Falles ab (durch die Umstände bedingte besondere Feierlichkeit und Eindrucksmacht der Meßfeier) und von der voraussetzbaren religiös-aszetischen Erziehung. Im allgemeinen wird man sagen können: für den alltäglichen Fall wird der Priester zelebrierend die Messe in der größten personalen Anteilnahme feiern; im außergewöhnlichen Sonderfall (der Feierlichkeit, der Sonderumstände) wird dies eher durch eine Konzelebration erreicht werden[12]). Dementsprechend wird für den einen Fall die private Eigenmesse, für den andern die Konzelebration angemessener sein. Ob für Klöster mit vielen Priestern bei entsprechender religiös-aszetischer Bildung in Zukunft einmal auch anders geurteilt werden kann (was nicht unbedingt *a priori* verneint werden muß), kann der Zukunft überlassen werden[13]).

9. Es sollte auf jeden Fall unter Liturgikern und Dogmatikern Einmütigkeit darüber herrschen, daß das Prinzip einer möglichst großen Meßhäufigkeit (selbst wenn und insoweit es ein solches gibt) nicht oberstes Prinzip sein kann, das nie und in keinem Fall einem anderen Prinzip weichen könnte. Denn wäre es so, dann könnte die Kirche in den drei Kartagen dem Priester die Privatmesse nicht verwehren[14]). Die Zahl der Fälle der nach den bisher entwickelten Prinzipien möglichen oder, besser gesagt, wünschbaren Konzelebration ist aber bestimmt nicht so groß[15]), daß nicht auch derjenige mit dieser Zahl einverstanden sein könnte, der die eben entwickelten Prinzipien über die Meßopferfrüchte nicht teilt, vorausgesetzt nur, er sei nicht ausdrücklich oder stillschweigend der Meinung, das Prinzip einer möglichst großen Meßhäufigkeit sei einziges und oberstes Prinzip, das in solchen Dingen in Frage komme. Die bisher entwickelten Prinzipien sind daher nützlich als Voraussetzung einer möglichst weitgehenden theoretischen Klärung der Frage, nicht aber sind sie unerläßlich, um zu einer praktischen und einheitlichen Regelung zu kommen, in der die tägliche Zelebration des Priesters das Gewöhnliche, die Konzelebration der zwar sachlich auch „normale", aber, nach der zahlenmäßigen Häufigkeit bemessen, außerordentliche Fall wäre.

---

[12]) Um hier religionspsychologisch richtig zu sehen, darf nicht der Fall ins Auge gefaßt werden, wo die Konzelebration wegen ihrer nur vorläufig noch vorhandenen Ungewohntheit ein starkes religiöses Erlebnis zu vermitteln imstande ist. Zum Vergleich ist notwendig, Privatmesse u n d Konzelebration im Stadium einer gewissen durchschnittlichen Gewohnheit zu vergleichen. Dann wird man sehen, daß Konzelebration nur für wirklich außergewöhnliche Sonderfälle zu empfehlen wäre.

[13]) Die Frage, ob bei Konzelebration das Stipendium notwendig für viele Priester (Klöster usw.) ausfällt und von daher noch eine andere Beurteilung notwendig ist, kann erst später behandelt werden.

[14]) Es könnte nicht bis auf den heutigen Tag eine Unterbrechung des eigenen Zelebrierens aus aszetischen Gründen (bei Exerzitien usw.) gebilligt oder empfohlen werden. Es könnte nicht die Konzelebration für Diözesansynoden, Bischofskonferenzen, Konklave usw. bis in die jüngste Zeit vorgesehen sein oder noch gewünscht werden.

[15]) Wir sehen dabei freilich von der Frage der Klöster mit vielen Priestern und einer dort denkbaren Konzelebration ab.

Zweite Frage

Das Wesen und die Arten der Konzelebration

1. Ein sakramentaler und kultischer Akt[16]) ist im Neuen Bund wesentlich ein sichtbarer Kundgabe-Akt der Kirche und vor der Kirche in der Dimension der kirchlichen Gemeinschaft. Bewirkt wird, was kundgemacht wird und insofern etwas gerade kundgemacht wird.

2. Als soziale Akte der kultischen Repräsentanz sind Messe und Sakramente in den Erfordernissen für ihre Wirksamkeit und in den Möglichkeiten der Herstellung dieser Repräsentanz nicht zu beurteilen nach der Art der Wirksamkeit physikalischer Ursachen, sondern nach den Gesetzen, die für solche menschlich-sozialen Gesten gelten.

3. Aus diesem Wesen und nach Ausweis der tatsächlichen einst oder heute noch gültigen Praxis der Kirche ergibt sich zunächst grundsätzlich und im allgemeinen[17]);

a) Derselbe eine derartige Akt kann von mehreren zusammen vollzogen werden[18]). Das ergibt sich aus dem Wesen eines solchen Aktes: die aktiv handelnde amtliche Repräsentanz der Kirche kann (wie sonst in ähnlichen Fällen einer Gesellschaft) durch ein Kollegium dargestellt werden[19]). Tatsächlich können

---

[16]) Wir sagen so, weil unter den hier fraglichen Gesichtspunkten Messe und Sakramente als Größen betrachtet werden können, die unter derselben Wesensgesetzlichkeit stehen. Es soll hier natürlich nicht eine eigentliche Wesensdefinition der Sakramente gegeben, sondern nur Gesichtspunkte hervorgehoben werden, auf die es hier ankommt.

[17]) Ob und inwieweit diese Könnens-Regeln im Einzelfall gelten oder da aus besonderen Gründen nicht anwendbar sind, bleibt eigens zu untersuchen. Hier ist zunächst nur zu zeigen, daß diese Möglichkeiten nicht grundsätzlich vom Wesen des sakramentalen Aktes oder eines anderen *opus operatum* ausgeschlossen sind.

[18]) Welche genaueren Voraussetzungen dafür nötig sind (d. h. ob jedes Mitglied des betreffenden Kollegiums Materie und Form der betreffenden sakramentalen Handlung setzen muß), bleibt zunächst noch dahingestellt.

[19]) Wir haben darin eine Erscheinung, die analog ist zu einer anderen Möglichkeit der Gestaltung des Sakramentes: In das in seinem formalen Aussagesinn (seiner „Substanz") gleichbleibende sakramentale Zeichen können neue materiale Elemente aufgenommen werden. So wird der Gestus der Geistmitteilung in der Firmung material (nicht formal) ausgestaltet, indem zur Handauflegung die Salbung hinzugefügt wird, so daß schon seit langem und heute noch beides *de valore sacramenti ist.* Nach der sachlich richtigsten Deutung war während des Mittelalters der formal derselbe bleibende Gestus der Amtsübertragung durch Handauflegung in der Ordination bereichert durch die *traditio instrumentorum,* die damals wohl ebenfalls als inneres Moment des sakramentalen Amtsübertragungsgestus selbst gemeint und gewollt war (Denz. 701), im Gegensatz zur heutigen Absicht der Kirche (cf. Denz. 3001). In analoger Weise können in das Subjekt des einen sakramentalen Aktes mehrere physische Personen zugleich eintreten, wie in die eine Substanz der sakramentalen Materie mehrere physische Elemente eingehen können. Nach *de la Taille* ist dieses kollektive Subjekt bei allen spezifisch priesterlichen Sakramenten möglich, also nur nicht bei der Taufe und Ehe, weil überall dort, wo ein Priester als solcher wirkt, er (nach Thomas, der hier sicher die alte Überzeugung wiedergibt) als Glied oder Vertreter des Presbyteriums handelt: *in illis sacramentis, quae sacerdotalia sunt, semper totum sacerdotium agit, sive per omnes, sive per unum; quia unum sacerdotium nos, sacerdotes omnes, sumus in Christo, summo sacerdote uno (M. de la Taille,* Mysterium fidei [Paris[3] 1931] 365: eluc. XXVIII, app. D).

z. B. mehrere Priester zusammen die Krankensalbung spenden[20]), mit dem Bischof zusammen einen Priester ordinieren[21]), zusammen einen Bischof konsekrieren[22]), zusammen die Bußrekonziliation erteilen[23]). Hinsichtlich dieser Möglichkeit ist wiederum aus der Natur der Sache und nach der Praxis der Kirche genauerhin folgendes festzustellen:

a) Die echte (d. h. wirksame) Setzung des einen[24]) Aktes durch mehrere zusammen wird nicht dadurch aufgehoben, daß der hinsichtlich seiner Wirkung und darum hinsichtlich seiner Zeichenhaftigkeit selbige Akt auch durch einen einzelnen allein gesetzt werden könnte. Das ist aus der Natur eines solchen Aktes ohne weiteres verständlich. Es wäre eine Fehlinterpretation der aufgezählten historischen Tatsachen, wollte man annehmen, einer von diesen mehreren vollziehe das Sakrament, die anderen hingegen leisteten bloß eine zeremonielle Zutat, die außerhalb des eigentlichen sakramentalen Vorgangs bliebe. Von einer solchen Meinung ist in den Quellen nichts zu bemerken; sie würde konsequent durchgeführt zu Ungereimtheiten führen[25]); sie geht im Grunde von einer physikalischen Vorstellung des sakramentalen Zeichens und seiner Wirksamkeit aus, die verkennt, daß eine menschliche Verlautbarung einer

---

[20]) Jak 5, 14; vgl. *E. Martène,* De Antiquis Ecclesiae Ritibus I (Antwerpen 1736) 836 f; 851; 853 (ordo IV: 9. Jh.); 856 (ordo V: 9. Jh.); 893 f; 896 (ordo XIV: 11. Jh.). Ein anderes Beispiel: Sakramentar des Eligius aus dem 10. Jh. (S. Gregorii Magni lib. sacramentorum: PL 78, 235). Die orientalische Praxis ist bezeugt von *Goar, Denzinger, Maltzew; Benedictus XIV,* De dogmatibus et ritibus ab Italo-graecis tenendis et servandis: 26. 5. 1742: Coll. S. C. de Prop. fid. I (1907) 122; n. 338; *C. Ruch,* Exrème Onction: DThC V 1938.

[21]) Vgl. schon 1 Tim 4, 14 und die Praxis der Kirche in Orient und Okzident. Entsprechend der 1 Tim 4, 14 bezeugten Praxis liegt es nahe, die in Apg 6, 6; 8, 15.17 bezeugte Pluralität von Sakramentspendern (in der Weihe der Sieben und in der Firmung) kollektiv, nicht distributiv hinsichtlich der einzelnen Sakramentsempfänger zu betrachten.

[22]) Die drei Konsekratoren einer Bischofsweihe bis auf den heutigen Tag.

[23]) Die Rekonziliation durch Handauflegung des ganzen Klerus zusammen mit dem Bischof ist schon bei Cyprian bezeugt (vgl. *Karl Rahner,* ZkTh 74 [1952] 261). Für das frühe Mittelalter vgl. J. A. *Jungmann,* Die lateinischen Bußriten (Innsbruck 1932) 85.122.

[24]) Da es sich in den aufgeführten Fällen um dasselbe Subjekt des Sakramentenempfanges und um die numerisch eine und selbe Wirkung handelt, kann nicht daran gezweifelt werden, daß es sich um numerisch e i n e n sakramentalen Akt handelt, der also von einem im voraus dazu geeinten Kollegium als einer moralischen Einheit gesetzt wird, wenn dieses menschlich e i n e Zeichen auch aus physikalisch vielen Elementen besteht, die physisch von einer Mehrzahl von Menschen gesetzt werden. Unser Satz ist also grundsätzlich richtig, gleichgültig, ob in der Konzelebration eine oder mehrere Messen gegeben sind.

[25]) Wie wäre die alte Kirche, wenn sie das gemeint hätte, auf die Idee gekommen, denjenigen, der nur ein überflüssiges zeremonielles Beiwerk setzt, genau dasselbe tun zu lassen, was der eigentliche Sakramentenspender tut? Wie sollte unter dieser Voraussetzung die Krankensalbung durch mehrere *presbyteri* gedeutet werden, die von vorneherein als gleichberechtigt auftreten? Schon nach Hippolyt soll (im Gegensatz zur Diakonsordination) die gemeinsame Handauflegung vieler bei der Priesterordination die Gemeinsamkeit derselben Geistgabe des Ordinierten mit diesen vielen Ordinierenden in Erscheinung treten lassen (Hippolyt, Trad. Apost. 8b, *Botte* 37—40; *Dix* 13—17). Das könnte man doch kaum sagen, wenn nach Hippolyt faktisch bei beiden Ordinationen der Sache nach dasselbe geschähe, d. h. bloß der Bischof die Ursache der Geistverleihung wäre. Warum hat die Kirche in neuerer Zeit angeordnet, daß die mitkonsekrierenden Bischöfe bei der Bischofsweihe auch die Form mitsprechen, wenn sie nicht die Absicht hätte, auf alle Fälle dafür zu sorgen, daß auch sie den eigentlich sakramentalen Akt mitsetzen (ohne daß man daraus schließen darf, das sei auf jeden Fall nur auf diese Weise möglich)?

Gesellschaft und in einer solchen einerseits identisch bleiben und doch anderseits einmal von einem und das andere Mal (als die eine und selbe) von vielen gesetzt werden kann.

β) Die echte (d. h. wirksame) Setzung des einen Aktes durch mehrere zusammen, so daß jeder wirklich sakramentaler Mitvollzieher dieses einen Aktes ist, wird grundsätzlich nicht einmal dadurch aufgehoben, daß manche von diesen Mitsetzern des Aktes diesen Akt je für sich allein gar nicht setzen könnten oder wollten (sei es, daß sie dazu allein überhaupt nicht fähig sind, sei es, daß sie *hic et nunc* diese Fähigkeit nicht haben, sei es, daß sie in diesem Sinn diese Fähigkeit, obzwar gehabt, gar nicht ausüben wollen). Auch dies ergibt sich aus der Natur der Sache[26]) und aus der Praxis der Kirche[27]).

b) Wenn mehrere Personen zusammen das eine moralische Subjekt des einen und selben sakramentalen Aktes bilden können, dann ergibt sich daraus, daß es für den Mitvollzug dieses einen sakramentalen Aktes nicht apriori unerläßliche Bedingung sein kann, daß jeder der Mitvollziehenden je für sich allein den ganzen sakramentalen Akt in jedem seiner Elemente ganz setzt. Würde man nämlich dieses fordern, dann würde dies, konsequent zu Ende gedacht, bedeuten, daß anstatt des einen Aktes, der durch ein Kollegium gesetzt wird, ebensoviel sakramentale Akte gesetzt würden, wie Glieder des Kollegiums sind, Akte, die zwar synchronisiert sind, nicht aber wirklich zusammen den einen Akt des Sakramentes in seiner einen Sinnbedeutung, Zeichenhaftigkeit und somit Wirkkraft konstitutieren. Wir können sogar ruhig sagen: Wo schlechterdings jeder der Mitspender je für sich das Ganze des Sakramentes in vorausgesetzter Vollmacht, Absicht, Ritus spenden würde, wäre von e i n e r Sakramentenspendung nur noch insofern die Rede, als viele Sakramente zur einen Zeit und demselben Empfänger gespendet würden. Daraus aber ergibt sich umgekehrt: die Tatsache, daß jemand nicht je für sich allein das Sakrament spendet, ist kein Beweis, daß er nicht in Wahrheit Mitvollzieher des sakramentalen Aktes als solchen ist, kein Beweis, daß er nur ein zeremonielles Beiwerk zum eigentlich sakramentalen Vollzug des andern beistellt. Was sich aus dem inneren Wesen der Sache ergibt, wird durch die Tatsachen bestätigt. Es läßt sich nicht nachweisen, ja ist höchst unwahrscheinlich, daß die mitrekonziliierenden Presbyter der alten Kirche die deprekative (und wohl in freier Form vorgetragene) Absolution des Bischofs mitgesprochen haben. Die vielen krankensalbenden Priester haben nicht alle das Gebet dazu gesprochen, das die Form dieser sakramentalen Krankensalbung ist[28]). Früher haben die Mitkonsekratoren

---

[26]) Ein Analogon mag dies deutlich machen. Der Beisitzer eines Gerichtes z. B. urteilt wirklich mit, obwohl er das Urteil allein nicht fällen könnte. Er urteilt unter Umständen so sehr mit, daß ohne ihn das Urteil nicht gefällt werden kann.

[27]) Wenn 1 Tim 4, 14 Timotheus zum Bischof geweiht wurde, wären (modern beurteilt) die handauflegenden *presbyteri* allein zu einer solchen Weihe unfähig. Die priesterlichen Kleriker, die bei Cyprian mitrekonziliieren, haben gewiß nicht die Absicht gehabt, es auch zu tun, selbst wenn der Bischof es nicht täte. Der Pönitent, der die Materie des Bußsakramentes nach thomistischer Ansicht beistellt, hat keine Absolutionsvollmacht. Keiner der Eheleute kann allein für sich das Sakrament spenden oder empfangen. (Mag dies auch aus der Natur gerade dieses Sakramentes erfließen, insofern es ein Vertrag ist, so zeigt es doch wenigstens, daß eine solche Sachlage nicht gegen das Wesen eines Sakramentes ist.)

[28]) Vgl. o. Anm. 11; dazu *Kern,* De extrema unctione (Regensburg 1907) 263—266.

bei der Bischofsweihe die Form nicht mitgesprochen und tun es auch heute in den orientalischen Riten nicht[29]). Im Bußsakrament haben wir (die thomistische Theorie vorausgesetzt) den klassischen Fall, daß die Materie des sakramentalen Zeichens von demjenigen gesetzt wird, der nicht nur die Form nicht setzt, sondern diese gar nicht setzen kann. Es geht also schon darum nicht an, stillschweigend als Axiom bei anderen Sakramenten (Ölung, Ordination usw.) vorauszusetzen, es könne, wer die Form nicht setzt, auch die eigentliche nächste Materie *(applicatio rei sensilibis)* nicht vollziehen. Es steht also apriori nichts im Weg, den historischen Beispielen, die vorhin von andern Sakramenten genannt wurden, den Sinn zu lassen, den sie für den unbefangenen Beobachter haben, daß nämlich die Mitvollziehenden eine sakramentale und nicht nur zeremonielle Handlung vollziehen wollen, wie schon unter a) gesagt wurde.

4. Diese so gestufte und doch echt sakramentale Teilnahme an der Sakramentensetzung eines andern wird grundsätzlich auch dadurch noch nicht aufgehoben, daß sie — rein äußerlich und materiell gesehen — in einer Weise geschieht, in der auch einer handeln könnte, der mangels sakramentaler Gewalt einer eigentlichen Setzung eines sakramentalen Aktes nicht fähig ist. Wenn das Diakonat ein Sakrament ist, das eine sakramentale Gewalt überträgt, wenn es daher eine Ausübung dieser sakramentalen Amtsvollmacht, die nur dem Diakon eigen ist, geben muß, dann muß sie doch in dem bestehen, was der Diakon bei der Messe tut. Hier tut er aber, sein Tun rein materiell in sich betrachtet, nur etwas, was auch ein Laie tun kann. Trotzdem muß es eine Ausübung seiner durch das Sakrament und nur so übertragbaren Amtsvollmacht sein. Damit sich diese also von dem ähnlichen Tun des Laien unterscheide, genügt es, daß sichtbar und deutlich wird[30]), daß das, was er tut, von ihm als Diakon getan wird, als Handlung gewertet werden kann, die einen sachlichen Zusammenhang mit seinem Amt hat, und daß er als Diakon in Erscheinung tritt.

5. Es ist aus dem Wesen des sakramentalen Zeichens als einer menschlichen Kundgabe selbstverständlich, daß die in der eben beschriebenen Weise vom Dogma her grundsätzlich gegebene Möglichkeit einer Teilnahme an der Setzung eines sakramentalen Aktes (a) durch mehrere und (b) in gestufter Weise in ihrer Tatsächlichkeit abhängt von der Absicht der Beteiligten und von dem Willen der Kirche, der sich in ausdrücklicher Gesetzgebung oder in ihrem faktischen Handeln setzt und kundtut. Die Kirche kann daher auf diese Weise die Aktuierung dieser Möglichkeiten regeln und aus guten Gründen einschränken. Aus dem bisher Gesagten können daher praktische Folgerungen nur unter Berücksichtigung dieser kirchlichen Regelung der Möglichkeiten gezogen werden, die aus der Natur des sakramentalen Zeichens an sich gegeben sind.

6. Was bisher aus dem Wesen des sakramentalen Tuns und der Praxis der Kirche entwickelt wurde an grundsätzlichen Möglichkeiten einer Teilnahme an solchem Tun, und zwar in gestufter Weise, das läßt sich auch auf die Teilnahme am Meßopfer anwenden. Das ergibt sich:

---

[29]) Vgl. *B. Botte,* Décret de la Congrégation des Rites sur les ordinations: La Maison Dieu 25 (1951) 134—139. Die Apostolische Konstitution *Episcopalis consecrationis:* AAS 37 (1945) 131—132; vgl. AAS 42 (1950) 452—455.

[30]) Dadurch, daß er als Diakon in der Gemeinde bekannt ist; durch seine liturgische Gewandung; dadurch, daß ihm wenigstens faktisch gewisse Handlungen reserviert werden, wenn sie auch an sich dem Laien möglich wären.

a) Aus dem generischen Wesen des Meßopfers, insofern es, obzwar als solches nicht Sakrament, doch auch in die Kategorie der wirksamen Kundmachung der Tat Gottes an den Menschen durch die Kirche und in die des *opus operatum* gehört.

b) Aus dem spezifischen Wesen des Meßopfers. Noch mehr als die Sakramente ist es Akt der Kirche als der heiligen Gemeinde Gottes[31]), so daß es hier besonders nahe liegt, daß die Kirche nicht nur als (durch das Priestertum überhaupt) hierarchisch geordnetes Volk (Gemeinde) in Erscheinung tritt, sondern auch die Einheit und Gestuftheit der Hierarchie selbst in deren Handeln als Träger dieses Opfers greifbar präsent wird.

c) Aus der Praxis der Kirche. Es hat immer Konzelebration gegeben.

7. Theoretisch und rein begrifflich gesehen, kann man zwischen sakramentaler und zeremonieller Konzelebration unterscheiden. Da man nicht bestreiten kann, daß ein Priester am Opfer eines andern Priesters teilnehmen kann wie ein Laie unter faktischem und intendiertem Ausschluß jeden priesterlichen Tuns, so wird man auch nicht leugnen können, daß ein solcher als Laie teilnehmender Priester auch zwar aktiver, aber doch in der Weise teilnehmen kann, die über die Möglichkeiten eines Laien (Ministranten, Chorsängers, Lektors usw.) grundsätzlich nicht hinausgeht und nicht hinausgehen will. Eine solche, zwar liturgisch aktivere, aber eine priesterliche Vollmacht nicht aktivierende Teilnahme eines Priesters am Opfer eines anderen könnte man, wenn man wollte, „zeremonielle Konzelebration" nennen; ihre Möglichkeit braucht nicht bestritten werden. Es könnte nur über die didaktische Brauchbarkeit dieses Terminus für eine Sache gestritten werden, die sich von der Mitfeier des Volkes mit der Messe des Priesters nicht unterscheidet. Falsch oder wenigstens unbewiesen wäre es, *apriori* anzunehmen, jede Teilnahme eines Priesters an einer Messe eines anderen, die nicht in der Weise geschieht, in der der Neugeweihte (Priester oder Bischof) an der Messe des Ordinierenden teilnimmt[32]) (CJC can. 803), sei *eo ipso* eine nur zeremonielle Konzelebration und keine sakramentale. Die sakramentale Konzelebration muß vielmehr definiert werden als die liturgische Teilnahme eines Priesters an dem Opfer eines andern derart, daß a) es das numerisch eine und selbe Opfer ist, das dieser feiert und jener konzelebriert, und b) der Konzelebrierende dabei als Priester handelt. Ohne die erste Bedingung würde es sich um räumlich und zeitlich parallelisierte Messen handeln, nicht um Konzelebration, in der eine — in sich selbst geordnete — Vielheit der Träger des einen liturgischen Vorgangs ist. Darum

---

[31]) Natürlich nicht in dem Sinn, daß die Kirche dieses Opfer von Christus so empfangen hätte, daß sie es zunächst besessen hätte als gleichberechtigte Masse von einzelnen, die in „demokratischer" Weise ihre Vollmacht zur konkreten Ausübung weitergibt an einzelne „Priester". Sondern in dem Sinn, daß die Feier der Messe den Aposteln anvertraut worden ist durch Christus selbst, insofern sie von Christus gewollt sind als Vorsteher seiner heiligen Gemeinde, weil er der Kirche ein sichtbares Opfer hinterlassen wollte, wie das Tridentinum sagt (Denz. 938), und auch die „privateste" Messe immer noch ein Opfer der Kirche ist (Denz. 944). Vgl. dazu auch die Enzyklika *Mediator Dei* (Denz. 3000, bzw. 2300) und die eingangs erwähnte Allokution Pius' XII.

[32]) Auf die Unterschiede in der Konzelebration der neugeweihten Priester und des neugeweihten Bischofs braucht hier nicht reflektiert zu werden. Immerhin zeigen sie, daß die Konzelebration der neugeweihten Priester so gestaltet ist, daß das „Kon" dieser Zelebration nicht zu sehr oder ganz zurücktritt.

sagen wir auch: Teilnahme an dem Opfer eines andern, weil damit von vorneherein ausgedrückt ist, daß die Konzelebration eine entweder von vorneherein[33]) oder wenigstens hier und jetzt[34]) zu diesem Vorgang strukturierte Gemeinschaft der meßfeiernden Priester voraussetzt, in der einer die Leitung hat und nicht alle „gleichberechtigt" sind. Die zweite Bedingung ist erfordert, weil sonst nicht von eigentlicher Konzelebration, sondern nur von der uneigentlichen „zeremoniellen" Konzelebration geredet werden könnte. Ob aber diese Bedingung nur in einer Konzelebration im Sinn des CJC can. 803 erfüllt werden kann oder ob dies auch auf andere Weise möglich ist, das ist die Frage, die uns noch eingehender beschäftigen muß. Wenn in der Folge von Konzelebration die Rede ist, wird darunter die sakramentale verstanden.

8. Die Konzelebration kann nach den unter II 1—4 entwickelten Prinzipien und unter Wahrung der Bedingungen von II 7 (noch unter Absehung von möglichen Einschränkungen positiven Rechtes: II 5) als sakramentale in verschiedener Weise vollzogen werden:

a) In der Art, die im lateinischen Ritus in der Weihemesse gegeben ist[35]). Wäre diese Art keine sakramentale Konzelebration, gäbe es überhaupt keine solche. Sie ist noch K o n zelebration, und noch nicht synchronisierte Vielzahl von Messen, weil das Kollegium aus Zelebranten und Konzelebranten als ein einheitliches moralisches Subjekt aufzufassen ist, das trotz der physischen Pluralität der Priester und der Konsekrationsformeln eine numerisch eine Opferhandlung und Konsekration setzt[36]), und weil trotz der gleichgeordneten und un-

---

[33]) Bischof und konzelebrierende Priester.

[34]) Bloß mehrere Priester, von denen aber einer allein als Zelebrant vor Konzelebranten fungiert.

[35]) Von der gleichen Art ist — außer bei unierten Italo-Griechen, Kopten und Maroniten (unter lateinischem Einfluß) — sonst nur der Brauch in der russischen Liturgie seit dem 17. Jh., in der auch die Wandlungsworte und die Epiklese von allen Konzelebranten gesprochen werden. Diese russische Konzelebration geht auf das lateinische Vorbild und die darin sich auswirkende Theologie zurück. Vgl *A. Raes,* La conzélébration dans les rites orientaux: Maison Dieu 35 (1953) 36—47. Zu dieser lateinisch-mittelalterlichen Art der Konzelebration vgl. im übrigen: *P. de Puniet,* Concélébration: DACL III, 2, 2470—2488 und die dort zitierte Literatur. Die mittelalterlich-theologische Reflexion auf die bekannten liturgischen Geschehnisse wird greifbar bei *Innozenz III.* (De sacrificio Missae lib. 4 cap. 35), bei *Thomas* (In IV Sent. dist. 13 q.1 a.2 qc.2; S. theol. III q. 82 a. 2), bei Wilhelm Durandus, Richard von Mediavilla (vgl. *J. Lechner,* Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla [München 1925] 231 f: „Die übrigen großen Lehrer des 13. Jahrhunderts haben, soweit wir sehen, die Frage nicht behandelt"). Später dann bei Durandus de S. Porciano, Caietan. In der nachtridentinischen Zeit wird auf die Sache reflekiert unter dem Gesichtspunkt der Frage, wie mehrere gleichzeitig konsekrieren können und ob die einzelnen Konzelebranten ein Stipendium annehmen dürfen. Suarez, Vasquez, de Lugo, Benedikt XIV. usw. behandeln diese Fragen. Vgl. *Suarez,* De Eucharistia, disp. 61, sect. 4 (Op. omn. XXI 370 ff); *Vasquez,* Disp. 218, cap. 204; *De Lugo,* De sacr. Euch. disp. 11, sect. 8 (op. omn. Paris 1892, tom. IV 23—28), *Benediktus XIV.* De sacrificio Missae, lib. III, cap. 16.

[36]) So scheint auch *Thomas* (III q. 82 a. 2) die Sache aufzufassen *(multi sunt unum in Christo:* ad. 2). Deutlicher *Benediktus XIV.* De sacrificio Missae, lib. 3 cap. 16. Ausführlich *M. de la Taille,* Mysterium fidei (Paris[3] 1931) 354—6: eluc. XXVIII, App. *D. A. Vermeersch,* Theologia moralis III[2] (Bruges 1927) n. 287, läßt diese Frage offen. Ähnlich *A. Göpfert,* Moraltheologie III (Paderborn[8] 1921) 69 f. Gegenteiliger Meinung ist z. B. *Capello,* De sacramentis I (Rom 1921) n. 316—320. Diese Autoren, die nach Belieben vermehrt werden könnten nach der einen und der andern Ansicht hin, sind hier nur beispielhaft gebracht. Die Frage, was aus der hier verteidigten Ansicht für die Möglichkeit eines Stipendiums für die Konzelebranten folgt, wird später zu erörtern sein.

strukturierten Vielzahl der Setzung der Form die numerische Identität der Opfermaterie gewahrt bleibt. Dasselbe mag man auch zur Not noch sagen von der Art der Konzelebration, wie sie im Ordo III bei Andrieu aus dem 7. bis 8. Jahrhundert beschrieben ist[37]), obwohl jeder Konzelebrant seine eigene Oblate in den Händen hielt. Denn diese *oblatae* können zusammen als eine moralische Einheit (wie die vielen Hostien in einem Kelch) aufgefaßt werden, auf die als ganzes sich die Intention jedes einzelnen bezieht; die physische Einheit des Weins scheint gewahrt zu sein; auch die übrigen liturgischen Anweisungen suchen das Tun der Konzelebranten dem des Papstes als unter- und eingeordnet erscheinen zu lassen. Doch wird man nicht sagen dürfen, daß diese Art der Konzelebration der ideale Prototyp der Konzelebration überhaupt sei. Sie nähert sich vielmehr der synchronisierten Zelebration vieler Messen; sie verdunkelt einigermaßen die Einheit des Presbyteriums und die Einheit desselben Opfers, die doch gerade durch die Konzelebration in Erscheinung treten sollen; sie scheint eingegeben zu sein durch die Absicht, den Neugeweihten in seiner neuen Funktion *via facti* einzuüben, und zu beruhen auf der stillschweigenden, aber falschen oder mindestens bestreitbaren Voraussetzung, daß nur durch völlige Rezitation der Konsekrationsworte ein Priester priesterlich am Opfer eines andern teilnehmen könne.

b) In der Art einer hierarchisch abgestuften Konzelebration. Sie ist in der Tradition der lateinischen und orientalischen Kirche bezeugt. Sie besteht darin, daß jeder bei dem einen Opfer seine ihm durch seinen Weihegrad zukommende Funktion ausübt und so an dem Vollzug des einen Opfers aktiv teilnimmt[38]). Ist dieser Grad der des Priesters und nimmt dieser Priester als solcher am aktiven Vollzug des einen Opfers teil, muß von einer eigentlichen Konzelebration gesprochen werden, auch wenn er die Anaphora, die Wandlungsworte, nicht spricht.

9. Wir behaupten nun von dieser zweiten Art der Konzelebration, daß auch sie durchaus eigentliche Konzelebration, d. h. Ausübung priesterlicher Amtsvollmacht[39]), ist (oder genauer gesagt: solange ist, als dazu die Absicht besteht und die Kirche nicht durch ihre positive Gesetzgebung dem Priester die Möglichkeit nimmt, auf diese Weise erlaubter- und gültigerweise[40]) seine priesterliche Vollmacht im Vorgang der Messe auszuüben). Dies muß noch etwas genauer gezeigt werden.

a) Die grundsätzliche Möglichkeit der These ist schon bewiesen. Das will heißen: Es ist durch das unter II 1—4 Gesagte wenigstens klar, daß man nicht apriori sagen kann: wo jemand nicht sämtliche Elemente einer Hand-

---

[37]) Les ordines Romani II (Louvain 1948) 131.

[38]) Insofern könnte man jede Ausübung eines Weihegrades in der Mitfeier einer Messe (das Tun des Diakons, Subdiakons usw.) Konzelebration nennen. Wir reservieren aber aus praktischen Gründen (des Herkommens, der Deutlichkeit) dieses Wort für die priesterliche Konzelebration, obwohl wir uns bewußt sein müssen, daß der Ursprung des ganzen Wesens der Konzelebration dort liegt, wo jeder seine von andern verschiedene Amtsfunktion ausübt, wo also nur e i n Bischof oder e i n Priester gegeben ist.

[39]) Das bedeutet, wie wir noch sehen werden, nicht notwendig „Konsekrationsgewalt", weil andere Weisen des Einsatzes priesterlicher Gewalt *(potestas ordinis)* im Vollzug der Messe durchaus denkbar sind.

[40]) Wir möchten meinen, daß die Kirche auch dieses kann, in Analogie zu ähnlichen Fällen in der Sakramentenspendung.

lung setzt, durch die eine durch sakramentale Verleihung erhaltene Gewalt *(potestas ordinis)* ausgeübt wird, ist seine Beteiligung an dieser Handlung überhaupt nicht Ausübung dieser Gewalt, sondern nur Zeremonie. Das Subjekt der Sakramentenspendung und das sakramentale Zeichen sind nicht so *in indivisibili* (wie physikalische Wirklichkeiten), daß nicht in ihre bleibende und selbe Einheit ein Mehr oder Weniger an Personen, Worten und Dinglichkeiten eintreten könnte.

b) Für diese These spricht die Geschichte der Konzelebration. Der Ursprung der Konzelebration liegt nicht darin, daß man zum Opfer des einen Bischofs noch den einen oder anderen Priester heranzog zur Erhöhung der Feierlichkeit[41]). Vielmehr bildet im voraus zu einer solchen Einzelmesse das Presbyterium mit und unter dem Bischof zusammen eine kollegiale Einheit (1 Tim 4,14; Ignatius, ad Magn. 2; 13,1; ad Trall. 2,2. 7,2; 13,2; ad Phil. 4; 7,1, 5,1; ad Smyrn. 8,1; 12,2; ad Eph. 2,2; 20,2; 4,1). Weil Bischof und Presbyterium zusammen eine Einheit bilden (wie die Saiten mit der Zither: Ign. ad Eph. 4, 1), entsprechend dem Apostelkollegium (ad. Philad. 5, 1), darum wird das Opfer der einen Kirche durch den Bischof mit dem Presbyterium gefeiert, darum wird — konzelebriert (ad Philad. 4). Dieser ganze Gedanke hätte seinen Sinn verloren, wenn das Presbyterium, das mit dem Bischof am „einen Altar" das eine Opfer feiert, gar nicht als solches fungieren würde. Wenn man sich vom theologischen Ursprungsort der Konzelebration her fragt, warum in den ältesten Beispielen[42]) die Presbyteri (und nur sie!) doch in vieler Hinsicht (wenn auch nicht in jeder!) das tun, was der bischöfliche Zelebrant tut, dann ist die richtige Antwort nicht: sie tun zur Erhöhung der Feierlichkeit der Bischofsmesse das wenigstens teilweise, was sie sonst für sich tun. Denn bei diesem gedanklichen Ansatz hätten sie entweder alles tun müssen, was sie sonst tun, oder wenn das unmöglich ist — alles unterlassen müssen; und bei diesem Ansatz wäre die Pluralität der Messen in einer Gemeinde bei Pluralität der Priester das Primäre vor der Einheit der Meßfeier, was sicher nicht der Fall ist. Ist aber die Einheit der Messe mit mehreren Priestern[43])

---

[41]) Damit ist nicht bestritten, daß dies in späteren Zeiten der Grund für Konzelebration sein konnte.

[42]) *Hippolyt,* Traditio Apostolica 4 *(Botte* 30; *Dix* 6). Beachtenswert ist, daß vom *presbyterium* die Rede ist. Es handelt sich um eine Konzelebration des Presbyteriums durch Handausbreitung über der προσφορά, während der Bischof allein die Anaphora betet. Exegese dieses Textes bei *Botte,* Maison Dieu 35 (1953) 10—13. *J. Lecuyer,* Episcopat et presbyterat dans les écrits d'Hippolyte de Rome: Rev.Sc.Rel. 41 (1953) 30—50. *A. Meunier,* La Concélébration eucharistique: Revue Ecclésiastique de Liège 41 (1954) 65—77. Didascalia II 58, 3 *(Funk* 168): Zwei Bischöfe teilen sich in die Konsekrationsworte (die Anaphora). Hier wird deutlich: wenn man nicht behaupten will, daß die ganze Konsekration ungültig sei, muß man zugeben, daß hier wiederum dieser Bestimmung der Gedanke an einen Kollektivakt der beiden Bischöfe als einer dem Akt selbst vorausgehenden Einheit zugrundeliegt, so daß es unerheblich wird, ob der eine die ganze Formel spricht oder jeder einen Teil. Das ist dann nur noch eine Frage der liturgischen Ehre (Kommentar zum Text bei *Botte* 13 f). Die Möglichkeit, daß hier einer der beiden bloß „zeremoniell" konzelebriert, ist gänzlich ausgeschlossen, gerade weil keiner allein für sich den ganzen Ritus vollzieht. *Eusebius,* Hist. Eccl. V 24, 17: die Konzelebration von Anicet und Polykarp in Rom beim Besuch des letzteren (Kommentar: *Botte* 14—16). Weitere Beispiele bei *Botte 16 ff; P. de Puniet,* Concélébration: DACL III, 2, 2470—2488.

[43]) Ihre Pluralität ist aus ganz anderen Gründen zu erklären als aus dem Zweck, viele Liturgien in der einen Gemeinde zu ermöglichen. Das ergibt sich schon daraus, daß das *presbyterion*-Institut in der Urkirche mit einem Kollegium von Ältesten beginnt, nicht

das Primäre vor den vielen Messen vieler Priester, dann darf die Konzelebration nicht von der Pluralität der vielen Messen her erklärt werden, sondern geht ihr voraus. Was die Konzelebrierenden bei der einen Messe tun, das tun sie also nicht, weil sie es sonst für sich tun. Die richtige Antwort auf die gestellte Frage kann also nur sein: sie handeln mit dem Zelebranten und tun — in vieler Hinsicht — dasselbe wie er, weil von vorneherein die Überzeugung da ist, daß es sich hier um einen sakramentalen Kollektivakt der Hierarchie einer Gemeinde als einer Ganzheit handelt, in welche Einheit als solche alle Priester einbezogen sind (weshalb sie alle — und nur sie! — gleich handeln), welche Einheit doch eine geordnete Struktur hat (weshalb in diesem Handeln der Vorsitzende einen Vorrang hat, der auch im Tun zum deutlichen Ausdruck kommt). Ist aber die Zelebration des Bischofs mit Konzelebration der Priester das Ursprüngliche und nicht das Abgeleitete, ein Kollektivakt der einen Hierarchie und nicht die Zelebration eines einzelnen, zu der die von anderen beigegebenen Zeremonien nachträglich hinzutreten, dann heißt das: die Konzelebranten üben in der Konzelebration ihre priesterliche Vollmacht dadurch aus (auch wenn sie nicht zelebrieren), daß sie konzelebrieren.

c) Von hier aus ist nun noch eine theoretische Überlegung über die Durchführbarkeit dieser in der Geschichte der Liturgie bezeugten Praxis einer gestuften sakramentalen Konzelebration auch vom Standpunkt der heutigen Sakramententheologie aus anzustellen. Konzelebration ist nicht „Zelebration zusammen mit einem andern", wobei das „zusammen" nur äußerlich und akzidentell zu „Zelebration" hinzuträte; sie ist nicht eine Art des Zelebrierens, sondern eine Größe eigener Art und Ordnung. Das wird noch genauer zu zeigen sein. Ist es aber so, dann ist es klar, daß ein Nicht-zelebrieren noch nicht die Leugnung einer sakramentalen Konzelebration ist. Anders ausgedrückt: Man könnte meinen und sagen: wer nicht die Konsekrationsworte spricht, zelebriert nicht; wer nicht zelebriert, setzt keinen sakramentalen[44]), d. h. auf priesterlicher Vollmacht basierenden Akt: wer also ohne Mitsprechen der Konsekrationsworte „konzelebriert", der setzt nur eine „zeremonielle Konzelebration". An dieser Überlegung ist folgendes falsch: sie setzt voraus, daß Zelebrieren (d. h. durch sich selbst als physische Person einen solchen Akt setzen, der, ist er getan, ohne Rücksicht auf das Tun anderer die Wirklichkeit „Meßopfer" setzt) die einzige mögliche Art der Auswirkung streng priesterlicher Vollmacht in der Messe ist. Diese Voraussetzung aber ist unbewiesen und falsch. Denn es gibt neben dem Zelebrieren (in der eben definierten Art) einen Vollzug priesterlicher Vollmacht, der zwar kein Zelebrieren ist, ohne deshalb ein Tun zu sein, das auch einem Nichtpriester möglich und so bloß zeremoniell wäre. Das ist noch genauer zu zeigen. Daß die alte Konzelebrationspraxis diese Überzeugung hatte, ist schon nachgewiesen. Sie ist aber auch mit der heutigen Sakramenten-

---

mit einem Einzelpriester, aus dem allmählich bei steigenden Liturgie-Bedürfnissen mehrere geworden wären. Vgl. *W. Michaelis,* Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der heiligen Schrift (Bern 1953) 45 f; 89 f. (Was Michaelis hier im Auge hat, ist richtig, wenn er auch verkennt, daß ein Ältestenkollegium eine monarchische Spitze, den Bischof, nicht ausschließt: 1. Tim 3, 2—7; Apk 2 f.)

[44]) „Sakramentaler Akt" heißt nicht notwendig immer: Setzung eines Sakramentes (hier Konsekration). Das Wort meint hier: Setzung eines Aktes auf Grund einer Vollmacht, die durch ein Sakrament verliehen wurde *(potestas ordinis).* Es ist willkürlich, zu meinen, die Ausübung der *potestas ordinis* könne nur geschehen durch die Setzung eines Sakramentes (der Konsekration als solcher) im strengen Sinn.

theologie vereinbar. Nicht nur, weil im allgemeinen ein sakramentaler Kollektivakt möglich ist, wie schon gezeigt wurde, und zwar auch so, daß nicht jeder einzelne von den Mitspendern des Sakraments das ganze sakramentale Zeichen setzen muß. Die These ergibt sich auch aus dem Wesen des Meßopfers als solchem. Man darf nicht das Opfer einfach formell identifizieren mit der Bewirkung der Transsubstantiation, bzw. mit jenem Akt oder Teil des Vorgangs, der dafür notwendig ist und ausreicht. Es ist zwar richtig: wo die Transsubstantiation, da ist auch das Opfer; wer also für diese notwendig ist und ausreicht, hat das Opfer dargebracht. Aber diese materielle Identität von Transsubstantiation und Opfer bedeutet noch lange nicht, daß diese beiden Wirklichkeiten formell identisch seien und daß darum eine Teilnahme, und zwar priesterlicher Art, an der zweiten auch Bewirkung der ersten sein müsse, und wenn diese Bewirkung nicht gegeben ist, eine priesterliche Partizipation am Opfer als solchem in der Vollmacht des priesterlichen Amtes nicht gegeben sein könne. Räumen wir ruhig ein, daß der bloß konzelebrierende Priester die Transsubstantiation nicht mitbewirkt, obwohl diese Einräumung nicht schlechthin selbstverständlich ist[45]). Wir wollen ja nicht beweisen, daß die Konzelebration dasselbe sei wie Zelebration, in bloß äußerlich anderer Weise durchgeführt. Wir brauchen ja auch ferner einen gewissen Unterschied zwischen unserem Fall und den oben erwähnten Fällen (II 3) nicht zu verkennen, insofern in diesen, soweit sie eindeutig zu sein scheinen, der Konzelebrant wenigstens die „Materie" indiskutabel mitsetzt (Handauflegung, Salbung), was ja bei dem anders gelagerten Fall der Eucharistie (wo es im Opfer als solchem keinen Unterschied zwischen *materia remota* und *proxima* gibt) nicht in derselben Weise möglich ist.

Wenn wir diesen Unterschied zwischen Bewirkung der Transsubstantiation und Partizipation am Opfer machen, bewegen wir uns nur auf der Linie, auf der die Enzyklika *Mediator Dei* die Prärogative des Priesters und die wahre Beteiligung des Volkes am Opfer als Handlung (nicht bloß in der Erlangung

---

[45]) Diese Einräumung ist darum nicht schlechthin selbstverständlich, weil an sich nur strikt feststeht, daß die Konzelebranten der Messe (in der Art, die wir hier betrachten) nicht die ganze Form in der Weise setzen, daß diese Setzung für sich genügt. Es wäre auch heute nicht verboten, mehr als bloß die Brot- und Kelch-Worte Jesu im engsten Sinn allein als die Konsekrationsworte zu betrachten, vorausgesetzt, daß man zugibt, daß diese allein notwendig sind und genügen. Wenn z. B. die Constitutio Apostolica *Sacramentum Ordinis* (Denz. 3001 n. 5) bloß bestimmte Worte der Weihepräfationen als *essentialis et ad valorem requisita forma* aus den ganzen Präfationen heraushebt, so ist damit nur gesagt, daß, wenn diese gesagt werden, die wirksame Form gegeben ist, nicht aber, daß das Übrige der Weihepräfationen bloße zeremonielle Zutat sei, wenn die ganze Weihepräfation gesprochen wird. In diesem Fall kann das Ganze der Aussage Träger des gemeinten und gesagten Sinnes und so wirklich sakramentale Form sein. Man kann (um ein anderes Beispiel zu nennen) das *qui pro vobis et pro multis effundetur* ... doch nicht als außerhalb der eigentlichen sakramentalen Form stehend erklären, bloß weil man auch konsekriert hätte, auch wenn man es weggelassen hätte. Der eine selbe Sinn eines Satzes kann sich eben in mehr oder weniger Worten inkarnieren und diese informieren. Von da aus wäre es apriori nicht unmöglich, die tatsächliche Form der faktischen Messe auch auf mehr als den bloßen Einsetzungsbericht auszudehnen. Dann aber könnte gefragt werden, ob an der Setzung d i e s e r Form nicht auch der Konzelebrant beteiligt sei oder beteiligt sein könnte, auch wenn in der alten Form (anders als in der Weihemesse) konzelebriert wird. Doch sei diese Gedankenrichtung hier nicht weiter verfolgt. Sie müßte zu viele Voraussetzungen für ihre Verfolgung sich selber erst schaffen, als daß dies hier mit Aussicht auf Erfolg versucht werden könnte.

der Opferfrüchte) vereinigt (Denz. 3000). Es gibt nach der Enzyklika *Mediator Dei* zweifellos eine *oblatio,* in der die Gläubigen *non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso quodammodo Sacrificium offerunt, qua quidem participatione populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum* (Denz. 3000; AAS 39 [1947] 555f). Wenn es also (was hier nicht näher auszuführen ist) einen Mitvollzug am Meßopfer (als *oblatio*) in der Dimension des sichtbar Kultischen gibt, dann gibt es eine Konzelebration, wenn ein solcher Mitvollzug (der von vorneherein keine Konsekration zu sein braucht) so möglich ist, daß er spezifisch priesterlich ist.

Das aber ist durchaus möglich. Man muß nur folgendes erwägen: Das Meßopfer ist nicht einfach bloß Vollzug der Transsubstantiation, es ist auch ein Akt der Kirche, ihre kultische Gottesverehrung, Ausdruck der Einheit der Kirche und der hier und jetzt versammelten Gemeinde als eines Gliedes der Gesamtkirche. Wenn nun daran ein Priester teilnimmt, der als solcher durch seine sonst bekannte Persönlichkeit, durch seine liturgische Gewandung und durch sein (wenigstens faktisch ihm reserviert bleibendes) Tun als Priester in Erscheinung tritt, dann kann sein Tun in der Konzelebration seinem Meßmitvollzug durchaus einen Charakter geben, den ihm nur ein Priester geben kann, d. h. ein spezifisch amtspriesterlicher Mitvollzug, eine sakramentale Konzelebration sein. Wer als Christ an einer Messe teilnimmt, sagt und vollzieht durch sein Tun: hier ist wahres Opfer Christi und der Kirche; hier geschieht im Zeichen und im Bezeichneten Kirche; hier ist die Kirche in ihrem höchsten Akt Ereignis; mit diesen, die hier dabei sind, habe ich „Kommunion". Wenn dies nun aber von einem Priester vollzogen wird, und zwar so, daß der priesterliche Charakter in seinem Tun kultisch in greifbare Erscheinung tritt, dann sagt er in priesterlicher Vollmacht durch sein Tun: hier ist der wahre Gottesdienst, die heilige Gemeinde Christi, hier geschieht in der Einheit des rechten Glaubens und der Liebe das Opfer Christi und der Kirche, das Sakrament der Einheit, die das Heil ist. Er sagt das mit seiner priesterlichen Autorität, die andern gegenüber im Namen Christi einen Anspruch auf Zustimmung und Gehorsam erheben kann. Darum bedeutete es etwas für einen Bischof, eine Gemeinde und einen Gottesdienst der alten Zeit, wenn ein fremder Bischof konzelebrierte: er tat etwas, was nicht jeder autoritativ konnte; er anerkannte dieses Opfer durch seine Teilnahme als das echte Opfer Christi und der Kirche, während er eine „Interkommunion" mit Häretikern und Schismatikern im zentralen Geheimnis der Wirklichkeit und Einheit der Kirche ablehnte[46]). Dabei ist zu beachten, daß der Priester diese priesterliche Teilnahme an der konzelebrierten Messe vollzieht, insofern er selbst die Möglichkeit und Gewalt besitzt, das Opfer zu vollziehen. Es handelt sich also nicht um eine priesterliche Teilnahme auf Grund der ihm gegebenen *potestas iurisdictionis,* sondern der *potestas ordinis.* Er sagt: Dieses Opfer ist das Opfer, das ich mitfeiere, der ich den Auftrag und die Gewalt habe, dasselbe zu tun, was hier getan wird.

Insofern diese *activa et liturgica participatio sacerdotalis* ist, hat der Priester auch eine neue (zu seinem allgemeinen Christsein hinzukommende) Verpflichtung, an diesem Opfer, das er konzelebriert, auch „existentiell", d. h. innerlich

---

[46]) Natürlich geschieht auch das Umgekehrte: indem der Zelebrant den anderen Priester zur Konzelebration zuläßt, anerkennt er ihn, läßt er ihn als Priester in den heiligen Bezirk des einen wahren Opfers der wahren Kirche als des Leibes Christi ein.

in Glaube und Liebe teilzunehmen und sein eigenes Dasein in das Kreuzesopfer Christi hineinzugeben, dessen kultische Gegenwärtigsetzung er mitvollzieht.

Es soll nicht behauptet werden, daß mit dem Gesagten die dogmatische Analyse der priesterlichen Partizipation am Meßopfer eines andern die sachlich mögliche Tiefe und Breite schon erreicht hat. In dieser Hinsicht ist gewiß noch mehr möglich.

Zur richtigen Würdigung ist folgendes noch zu erwägen: Aus den allgemeinen Erwägungen über die Sakramente (II 1—4), aus der dogmatischen Deutung der Konzelebration mit Kon-konsekration und aus der Geschichte der tatsächlichen (alten) Konzelebrationspraxis steht schon fest, daß in der Messe ein Presbyterium als ein einheitliches Kollegium handeln kann. Gilt das aber, dann ist apriori nicht mehr auszuschließen, daß die Funktion des einzelnen innerhalb des ganzen Kollegiums und innerhalb des Gesamtaktes dieses einen Kollegiums verschieden und verschieden gestuft sein kann. Das ergibt sich aus der Natur der Sache. Denn der Sinn des einen Handelns eines Kollegiums ist gerade nicht, daß jeder dasselbe wie der andere tut, da auf diese Weise allein viele gleichartige Akte, aber nicht eigentlich ein Gesamtakt entstehen würde. Und doch gehört zum selben Sinn dieses Aktes, daß jeder an diesem Akt des Gesamtsubjektes wirklich teilnimmt, obwohl nicht jeder dasselbe tut und nicht jeder so viel tut, daß der Gesamtakt seinem Wesen nach auch gegeben wäre, wenn er allein handeln würde. Hinsichtlich dessen also, was der einzelne im Kollegium tut, ist zu dem,was gerade er als je einzelner tut, immer hinzuzunehmen, daß er es als Glied eines Kollegiums und innerhalb des Tuns des Ganzen tut und von daher sein Einzelakt informiert ist und am Sinn, an der Gewalt und der Würde des Gesamtaktes partizipiert. Wenn man das bei der eben gegebenen Analyse dessen, was der einzelne Konzelebrant tut, deutlich und ausdrücklich im Auge behält, wird man nicht bestreiten können, daß der Konzelebrant wirklich priesterlich konzelebriert.

Es darf bei all diesen Überlegungen nicht vergessen werden: Der eine, ganze, in sich geschlossene Vorgang der Messe und die Konsekration im engsten Sinn sind zwei verschiedene Dinge. Beide haben einen Träger. Beider Träger braucht nicht einfach identisch zu sein. Das Subjekt der Messe kann sehr wohl z. B. der Bischof mit dem Presbyterium sein, wenn auch das Subjekt der Konsekration im engsten Sinn nur der Bischof ist (wenn dieser allein die Konsekrationsworte spricht). Weil aber die Messe als Ganzes und nicht nur die Konsekration eines Priesters (oder Bischofs) als Subjektes bedarf[47]) ,so kann eben auch dieses Subjekt kollegialer Art sein und in ihm das Glied des Kollegiums seinen spezifisch priesterlichen Charakter betätigen. Auch ein solches Tun verwirklicht noch unsere oben gegebene Definition der Konzelebration (II 7).

[47]) Es wäre z. B. sinnlos und unerlaubt, wenn alles in der Messe als ganzer mit Ausnahme der Wandlungsworte vom Laien allein vollzogen würde und der Priester nur in Aktion träte, wenn diese Worte zu sprechen sind. Man kann eben nicht sagen: alles übrige können auch Laien allein. Denn „alles übrige" ist gemeint, gebaut und in seinem Sinn getragen von dem zentralen Kern der konsekratorischen Anamnese des Abendmahles und des Kreuzes her. Und darum braucht die ganze Messe als Subjekt den Priester, der im Auftrag Jesu handelt. Darum aber kann dieses Subjekt als ein priesterliches auch ein kollegiales sein und betätigt als kollegiales seine priesterlichen Vollmachten, auch wenn dies, gesehen auf die einzelnen Glieder dieses Kollegiums, in gestufter Weise geschieht und darum von den Konzelebrierenden nicht gesagt werden kann, daß sie konsekrieren.

Dasselbe nochmals anders formuliert: Insofern die Messe als Ganzes eine Einheit ist, die ein priesterliches Subjekt als Träger fordert und auch die Konsekration als ihr zentrales Teilmoment trägt, ist auch in der hier gemeinten Konzelebration das ganze, hierarchisch geordnete Presbyterium als solches Träger und Subjekt der einen einheitlichen Messe und insofern betätigt jedes Glied des Presbyteriums sein Priestertum. Insofern (und nur insofern) die Konsekration, obzwar bloß zentrales Teilmoment am ganzen kultischen Vorgang, doch auch mit Recht für sich betrachtet werden kann und somit nach ihrem handelnden Subjekt gefragt werden kann, ist der (hier gemeinte) Konzelebrant nicht Kon-konsekrator. Aber das hindert nicht, daß er priesterlicher Mitzelebrant ist.

Insoweit freilich die auch priesterlich aktive Partizipation an der Messe von einer aktiven Partizipation an der Konsekration unterschieden werden kann und muß, sind die Konzelebration mit Kon-konsekration (also Konzelebration im Sinn von CJC can 803) und sakramentale Konzelebration in dem jetzt hier ins Auge gefaßten Sinn zwei untereinander verschiedene Stufen der Konzelebration.

Das aber darf wieder nicht so aufgefaßt werden, als ob die erste Art als die „höhere" notwendig die bessere und anzustrebende sei. Denn diese Meinung würde voraussetzen, daß immer und überall die höhere Aktivierung einer priesterlichen Vollmacht anzustreben sei oder daß die kultisch höhere auch *eo ipso* die existentiell bedeutsamere, gnadenvollere sei. Das aber ist nicht richtig. Denn es kann in bestimmten Fällen durchaus besser sein, daß die *potestas ordinis* vom einzelnen als einzelnem nicht in der an sich ihm möglichen höchsten Form ausgeübt wird, wenn nämlich die Einheit und Gestuftheit, die Über- und Untergeordnetheit der Hierarchie dort zum deutlichen liturgischen Ausdruck und zum inneren existentiellen Vollzug gebracht werden soll, wo das Mysterium der gegliederten Einheit der Kirche überhaupt gefeiert wird: in der Messe. Die Intensität existentieller Anteilnahme an der Messe aber ist gar nicht notwendig proportional dem hierarchischen Grad, in dem man an der Messe als kultischem Vorgang teilnimmt. Die „Opferfrüchte" haben in ihrer Höhe nicht an der kultischen Weise der Partizipation (Priester — Konzelebrant — Laie) ihr Maß, sondern an der Anteilnahme des Herzens.

Unterscheiden wir so zwei Stufen der Konzelebration, so folgt daraus nicht, daß die „untere" im Grunde der Sache zurückfalle auf das, was wir oben bloß zeremonielle Konzelebration genannt haben. Wer alles priesterliche Tun hinsichtlich der Messe *per definitionem* dann „zeremoniell" nennt, wenn es nicht direkt den Konsekrationsakt als solchen selbst setzt, insofern er vom Ganzen der Messe unterschieden werden muß, der muß natürlich diese Konzelebration „bloß zeremoniell" nennen. Aber er hat mit dieser negativen Abgrenzung von der Konsekration ihr positives Wesen noch nicht zu Gesicht bekommen. Wer wirklich sieht, daß diese „bloß zeremonielle" Konzelebration ein eigentlich priesterliches Tun ist (oder sein kann) und durchaus nicht die Ausübung der Funktion eines Ministranten oder Laien in der Messe zu sein braucht, der mag diese Konzelebration dann noch „zeremoniell" nennen, um sie von der Konkonsekration zu unterscheiden. Aber der Terminus ist nicht glücklich, weil er die Wirklichkeit verdunkelt und nicht erhellt. Damit wird auch nicht ge-

leugnet, daß ein solcher Begriff auch noch einmal möglich ist in Abgrenzung von den beiden Stufen der sakramentalen Konzelebration, die wir hier entwickelt haben (II 7).

10. Den Liturgikern muß es überlassen werden, nach den geschichtlichen Vorbildern und aus der Natur der Sache heraus diese Konzelebration so zu gestalten, daß im kultischen Geschehen in Erscheinung tritt, was hier vorliegt: die Teilnahme am Opfer, die ein Priester vollzieht, insofern er Priester ist. Hierbei wäre auch darauf zu achten, wie diese Teilnahme von einer andern sakramentalen Teilnahme im Erscheinungsbild abgegrenzt werden kann, die auch „sakramental" ist: von der Partizipation des Diakons. Denn man müßte doch auch Formen der priesterlichen Konzelebration ausbilden in einer Meßfeier, in der dem Bischof (oder einem andern Priester) Diakon und Subdiakon assistieren. Dabei wäre folgendes auch zu beachten: selbst wenn es — abstrakt gesehen — dogmatisch denkbar wäre, daß eine solche Konzelebration noch möglich wäre ohne Kommunion des Konzelebranten in dieser Messe (so ähnlich wie die Diakone heute oft nicht kommunizieren), so müßte doch ein dem Sinn der Sache entspringender Konzelebrationsritus die Kommunion des Konzelebranten einschließen und möglichst als Kommunion der Priester als solcher kenntlich machen. Denn die Teilnahme am Opfer eines andern vollzieht sich am realsten und tritt am deutlichsten in Erscheinung durch die Kommunion, die nicht nur eine solche mit Christus ist, sondern auch die Einswerdung der Kommunizierenden untereinander.

11. Wir haben früher gesagt, daß durchaus damit zu rechnen ist, daß die positive kirchliche Gesetzgebung Möglichkeiten priesterlichen Tuns, die an sich, dogmatisch gesehen, gegeben sind, aus disziplinären Gründen unerlaubt oder sogar ungültig macht. CJC can 803 verwehrt nur die Konzelebration mit Konkonsekration außerhalb der Weihemesse. Sache der Liturgiker ist es, zu untersuchen, welche Möglichkeiten innerhalb der sonstigen liturgischen Gesetzgebung für eine Konzelebration ohne Kon-konsekration schon gegeben sind, welche vielleicht wünschenswerten nur durch neue positive liturgische Gesetzgebung eröffnet werden können. Es will uns scheinen, daß schon jetzt eine Mitfeier anderer Priester mit einer Messe im Rahmen der bestehenden liturgischen Gesetze derart möglich ist, daß diese Mitfeier noch die dogmatischen Bedingungen einer priesterlichen Konzelebration (ohne Kon-konsekration) erfüllt. Aufgabe der Liturgiker wäre es, zu entscheiden, ob eine innerhalb dieses gesetzlichen Rahmens gestaltete Konzelebration alle billigen Wünsche an Deutlichkeit, Schönheit, liturgischer Stilreinheit usw. erfüllt oder ob in dieser Richtung besonders im Hinblick auf geschichtliche und orientalisch-liturgische Parallelen mehr zu wünschen wäre, was im Rahmen der heutigen lateinischen liturgischen Gesetze nicht durchgeführt werden kann. Sollte dies der Fall sein, worüber die Dogmatik nicht zu befinden hat, dann müßten sich die Liturgiker fragen, wie man zu einer Erweiterung der gesetzlichen Möglichkeiten solcher Konzelebration durch geeignete Vorschläge an die kirchliche Obrigkeit gelangen könnte.

12. Es ist endlich ein Wort zu sagen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Konzelebration und Stipendium.

a) Was die Konzelebration mit Kon-konsekration angeht, so besteht heute wohl unter Theologen und Moralisten darüber Einhelligkeit, daß bei einer

solchen Konzelebration der Konzelebrant dasselbe Stipendium unter denselben Bedingungen annehmen darf wie im Falle der eigenen Zelebration. Die Begründung dieses Grundsatzes hingegen muß verschieden ausfallen je nach der Theorie, die sich einer von dieser Konzelebration macht. Wer der Ansicht ist, daß so viele Messen bei einer Konzelebration gegeben sind, wie Zelebrant und konzelebrierende Priester physische Personen sind, dem macht natürlich der Grundsatz keine Schwierigkeit: auf jede Messe kommt mit Recht ein Stipendium. Nun haben wir aber mit guten Gründen die These vertreten, daß auch eine solche Konzelebration e i n e Messe ist, weil das kollegiale Presbyterium zusammen e i n e n Opferakt hinsichtlich e i n e r Opfermaterie setzt. Die Begründung[48]) des genannten Grundsatzes über das Stipendium der Konzelebration, der auch unter dieser Voraussetzung aufrecht erhalten werden kann, muß also anders sein. Ein Stipendium[49]) ist nicht bloß ein Almosen, für das eine Messe rein äußerlicher, zufälliger Anlaß ist. Es soll ja eine Weise der Teilnahme des Stipendiumgebers an der Messe sein, nämlich dadurch, daß er eben diese Messe als sichtbaren, kultischen Vorgang ermöglicht. Andernfalls könnte der Stipendiumgeber nur durch die „Interzession" der Teilnehmer (Priester, Konzelebranten usw.), nicht aber als Teilnehmer am Opfer in der Ebene der kultischen Sichtbarkeit, unmittelbar nach seiner eigenen *devotio,* an den Opferfrüchten der Messe partizipieren. Das Stipendium ist also (so wenig es simonistisch als „Bezahlung" der Messe aufgefaßt und behandelt werden darf) die Ermöglichung des betreffenden konkreten Meßopfers, für das es gegeben wird, insofern es durch entsprechenden Beitrag zum Unterhalt des dabei fungierenden Klerus und zur Bestreitung der materiellen Voraussetzungen des Opfers dieses Meßopfer ermöglicht. Ermöglicht also ist ein Meßopfer nur und wird damit nur das Opfer des Stipendiumgebers, wenn der bei dem konkreten Opfer handelnde Klerus so, wie er dabei beteiligt ist, den entsprechenden Beitrag zu seinem Lebensunterhalt empfängt. Wo also das Presbyterium als solches handelnd auftritt, muß das Stipendium seiner Zahl entsprechen. Das Stipendium wächst also notwendig mit der Zahl der Konzelebranten, und jeder einzelne empfängt naturgemäß so viel, wie er beanspruchen könnte, wenn er allein zelebrierte. Es ist also sinnlos zu fragen, ob jeder Konzelebrierende ebensoviel „leistet", wie er leisten würde, wenn er selbst zelebrierte. Die Frage ist nur die: welches ist die Voraussetzung dafür, daß durch ein Stipendium der Geber zum liturgischen Teilnehmer an dem betreffenden Opfer wird. Nur nebenbei sei noch bemerkt, daß die im größeren Stipendium *(ceteris paribus)* sich realisierende größere *devotio* auch die Disposition für die Opferfrucht vermehrt, die das Maß der Größe dieser Wirkung des Opfers ist (I 5). Dasselbe gilt, wenn und insofern die Konzelebrierenden nicht nur die „Intention" haben, die Messe als die Messe des Stipendiengebers zu feiern, sondern durch ihre eigene *devotio* ihre „Interzession" einsetzen für den Geber des Stipendiums.

b) Ist die für die Konzelebration im Sinn von CJC can 803 aufgestellte Theorie des Stipendiumrechtes des einzelnen Konzelebranten richtig, so ergibt sich daraus, daß dieses Recht auch besteht, wenn es sich um die Konzelebration

---

[48]) Wir folgen in dieser Begründung *de la Taille* a.a.O. 354—356.

[49]) Vgl. zum folgenden: *Rahner* 46 ff, 90—102. Hier auch weitere Literatur (besonders auch *de la Taille).*

ohne Kon-konsekration handelt. Man muß nur bedenken: die Messe besteht nicht nur aus der Konsekration (am allerwenigsten, insofern es sich um das Stipendium handelt); durch ein Stipendium wird nur Teilnehmer, wer die betreffende Messe in der konkreten Gestalt ermöglicht, in der die betreffende Messe gefeiert wird[50]). Ist also das handelnde priesterliche Subjekt der betr. Meßfeier ein Priesterkollegium, so erheischt diese Messe ein Stipendium, das einen entsprechenden Beitrag zum Unterhalt dieses Kollegiums und nicht bloß des Zelebranten bildet. Eine andere Auffassung ginge von der Voraussetzung aus, daß entweder die Konsekration als solche „bezahlt" wird oder die Meßopferfrüchte als solche *in actu secundo*[51]), was beides eine simonistische Vorstellung wäre. Wird also das Wesen des Stipendiums recht begriffen, so kann an der grundsätzlichen Möglichkeit eines Stipendiums für nicht-mitkonsekrierende Konzelebranten einer eigentlich priesterlichen Konzelebration im Ganzen eines einen Presbyteriums nicht gezweifelt werden. Wenn und insoweit eine solche Konzelebration schon im Rahmen der heutigen liturgischen Gesetzgebung möglich ist (II 11), wäre auch jetzt schon die Annahme eines Stipendiums dafür erlaubt, vorausgesetzt, daß der Stipendiengeber von dieser Konzelebration weiß und damit einverstanden ist, daß dafür das Stipendium angenommen wird[52]). Eine eigenmächtige Verwendung eines üblichen Meßstipendiums für eine bloße Konzelebration ohne ausdrückliche Einwilligung des Gebers ist unerlaubt und wäre keine Erfüllung der mit Stipendienannahme eingegangenen Gerechtigkeitspflicht. Denn Geber und Empfänger des Stipendiums sind nicht über eine Konzelebration übereingekommen[53]). Wenn man daran festhält, daß es sich bei der Konzelebration um die eine Messe vieler als Einheit handelt, dann ergibt sich daraus, daß man durch ein Stipendium, das d i e s e Messe gar nicht ermöglicht (weil es nur das Stipendium einer Messe eines einzelnen ist), auch nicht liturgischer Teilnehmer an dieser einen konzelebrierten Messe werden kann, daß eine solche eigenmächtige Änderung der Bestimmung eines üblichen Stipendiums dem Geber gar nicht nützen könnte und also auch von daher ungerecht gegen ihn wäre.

---

[50]) Darum ist ja z. B. für das levitierte Hochamt das Stipendium höher.

[51]) Diese mögen ja nach den oben entwickelten Prinzipien (I 4) unter Umständen nicht größer sein, als wenn eine einfache Messe ohne Konzelebration aufgrund eines kleineren Stipendiums gefeiert worden wäre. Dann nämlich, wenn die *devotio* des Stipendiumgebers in beiden Fällen gleich wäre und die „Interzession" des Konzelebranten mit der ihres Zelebranten zusammen (wenn eine solche Interzession überhaupt gegeben ist) nicht mehr an *devotio* realisieren würde, als sie ein Zelebrant im andern Fall hätte. Beide Voraussetzungen werden nicht den Normalfall bilden, aber unmöglich können sie auch nicht genannt werden.

[52]) Hier gilt einfach: *scienti et volenti non fit iniuria.* Der Stipendiengeber wird freilich dadurch nicht Teilnehmer an der Konzelebration des einzelnen, sondern Teilnehmer an der einen Messe, und zwar, wenn er nicht ein für alle Konzelebrierenden ausreichendes Stipendium, sondern nur einen Teil gibt, in der gleichen Weise, wie wenn sonst mehrere, sich zusammentuend, ein Stipendium für eine Messe aufbringen.

[53]) Die Gründe, die wir für das Bestehen einer priesterlichen Konzelebration (ohne Konsekration) erbracht haben, reichen unserer Meinung nach durchaus dafür aus, daß ein Geber freiwillig danach handelt und für eine Konzelebration ein Stipendium gibt. Sie sind aber nicht so sicher, daß man dadurch eine sicher bestehende Rechtsverpflichtung zu etwas anderem ohne Wissen des Gebers erfüllen könnte. Denn dieser hat ein Recht auf eine sichere Erfüllung dessen, was ausgemacht wurde, und in dem Umfang und der Weise, wie es abgemacht wurde. Hier ist einfach und allein das Prinzip von CJC can. 828 anzuwenden.

13. Die Erwünschtheit einer (nicht mitkonsekrierenden) Konzelebration in einer geringen Anzahl von Fällen aus besonderen Gründen kann nur von dem bestritten werden, der das Prinzip einer möglichst häufigen Zelebration zum absoluten und einzigen Prinzip macht. Tut man das nicht, so wird eine mäßige Ausdehnung dieser Konzelebration auch auf Fälle, die nicht jetzt schon durch die Gesetzgebung oder Praxis der Kirche ausdrücklich vorgesehen sind, nirgends grundsätzliche Bedenken finden können. In dieser Hinsicht könnte also jemand vernünftigerweise höchstens gewisse „Durchführungsverordnungen" über die Frage wünschen, wann solche Fälle gegeben sind und wie die Konzelebration in solchen Fällen liturgisch zu geschehen habe (vgl. II 11). Im übrigen könnte die amtliche Kirche als solche die Frage der Konzelebration, soweit sie die theologische Deutung ihres Wesens betrifft, ruhig offenlassen. Denn über die liturgische Gestaltung und Ausgestaltung einer nicht konsekrierenden Konzelebration könnte auch unter denen Einigung erzielt werden, die sich in der theologischen Deutung dessen, was geschieht, uneinig sind[54]). Denn auch die Anhänger der hier vorgetragenen Theorie[55]) einer, obzwar nicht mitkonsekrierenden, so doch priesterlichen Konzelebration brauchen für ihre liturgische Gestaltung und Neugestaltung im Sinn der alten Tradition nichts zu fordern, was nur auf dem Boden dieser Theorie gerechtfertigt werden könnte. Denn auch die höchsten Wünsche in dieser Hinsicht gehen nicht weiter als auf das, was in der Liturgie schon einmal möglich und rechtens war.

14. Wir haben darzulegen versucht, daß eine priesterliche Konzelebration im eigentlichen Sinn (d. h. durch eine Betätigung priesterlicher Gewalt) auch möglich ist ohne eine eigentliche Kon-konsekration. Der Dogmatiker hat nicht darüber zu befinden, ob aus Gründen, die außerhalb des Kreises seiner Betrachtung liegen, eine konkonsekratorische Konzelebration, die es auch geben kann (und auch heute noch in einem Fall gibt) wünschenswert sei und Aussicht habe, über den schon bestehenden Fall hinaus von der höchsten kirchlichen Leitung erlaubt zu werden. Letzteres scheint weniger wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß die neueste Ansprache des Papstes bei liturgischen Kongressen, wo das Bedürfnis nach einer Konzelebration sich am deutlichsten bemerkbar machte, offenbar lieber eine Beteiligung vieler Priester *more laicorum* an einer Messe gestattet, als der Frage nach einer Konzelebration näher zu treten. Unsere Überlegungen haben, so will uns scheinen, jedenfalls gezeigt, daß eine konkonsekrierende Konzelebration auch dort, wo nicht jeder Priester für sich zelebriert, kein so unbedingt zu erstrebendes Ziel ist, wie es manchen scheinen mag. Es könnte auch eine andere Art echter Konzelebration geben.

15. Wenn die Kirche die (von vielen Seiten geäußerte) Bitte um Milderung des can. 803, d. h. um Ausweitung der derzeitigen Konzelebrationsmöglichkeiten erfüllen will (was natürlich ganz bei ihr steht), dann hat sie zwei Möglichkeiten:

1) Sie kann die bei Priester- und Bischofsweihe übliche Form der kon-konsekratorischen Konzelebration (womöglich unter Aufbesserung ihrer liturgischen Gestalt) ausdehnen.

---

[54]) Man ist sich ja z. B. über den sakramentalen oder nichtsakramentalen Charakter der Subdiakonatsweihe und der niederen Weihen durchaus nicht einig und hat in den Weihen selbst doch Einigkeit.

[55]) Oder die einer ähnlichen Ansicht, die diese Konzelebration nicht als „bloß zeremoniell" im abwertenden Sinn des Wortes (den es an sich nicht notwendig hat) ansieht.

2) Sie kann neben oder statt dieser sekundären Form der Konzelebration, an vorhandene Reste anknüpfend (die nicht mehr als Konzelebration gelten), unter Schaffung fester Formen und Normen die alte Form der nicht-konkonsekratorischen Konzelebration wiederaufleben lassen; ja sie kann gestatten, daß auch bei dieser Form der Konzelebration (die eine concelebratio veri nominis ist) jeder Konzelebrant ein Stipendium entgegennimmt.

16. Zum Schluß muß noch dieses ausdrücklich gesagt werden: die sachliche Bedeutsamkeit der Konzelebrationsfrage darf nicht überschätzt werden. Ob sie so oder anders gelöst wird, das Opfer der Messe wird gefeiert werden. Geschieht dies aber, dann ist die letztlich allein entscheidende Frage nicht mehr, wie dies in der Dimension der kultischen Zeichenhaftigkeit geschieht und geschehen kann (und darüber war in diesen Überlegungen ja allein die Rede), sondern in welchem Maße die von der Gnade getragene personale Anteilnahme des Menschen durch dieses kultische Opfer hindurch Anteil gewinnt am Kreuze Christi und an der Gnade des Herrn, die uns mit ihm und alle untereinander eint. Hinsichtlich dieser Anteilnahme, auf die letztlich alles ankommt, so daß alles andere — auch die liturgische Meßfeier — dafür nur als Mittel bedeutsam ist, hat nur der einen Vorsprung, dessen Herz den größeren Glauben, die stärkere Hoffnung und die wahre Liebe hat. In dieser Dimension hat der Priester vor dem „Laien“ keinen grundsätzlichen Vorzug, der Zelebrant nicht vor dem Konzelebranten, wie immer diese Konzelebration gestaltet werden mag. Alles kann also auch in dieser Frage nur dahin gemeint sein, daß das Opfer des Neuen Bundes in seiner kultischen Gestalt so gefeiert werde, daß Herz und Gnade zusammen das tun, was diese Gestalt sagt: die anbetende und einsmachende Liebe zu Gott in Christus dem Gekreuzigten.

Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier

Von Heinz Schürmann, Erfurt

In einem Überblick über die abendländische Liturgiegeschichte hat Theodor Klauser einmal die Zeit vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart die „Epoche des Stillstandes oder der Rubrizistik" genannt.[1]) Diese Epoche scheint zu Ende zu sein. Denn allenthalben in unsern Gemeinden sind wieder Ohren aufgetan, die in neuer Weise Gottes Wort hören, gibt es wieder gläubige Augen, die heilige Gestalten neu zu sehen vermögen, sind Herzen gelöst und Zungen, die ursprünglich zu respondieren und zu singen wissen, sind auch schöpferische Kräfte erwacht, die wieder zu gestalten verstehen. Unter Zeremonien und Rubriken werden wieder die Grundgestalten der heiligen Geschehnisse entdeckt[2]), die dann zu Neugestaltungen aufrufen. Mit Recht steht dabei im Mittelpunkt des gläubigen Suchens die Frage nach der Grundgestalt[3]) der Eucharistiefeier. Es gab einiges Aufsehen, als Romano Guardini 1939 formulierte: „Tragende Grundgestalt der Messe ist das Mahl. Das Opfer tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen" ... „nicht als Gestalt, sondern als Wirklichkeit, als Quelle, als Voraussetzung"[4]). Die Frage ist noch nicht zur Ruhe gekommen[5]), ist sie doch gleich wichtig für unsere Gottesdienstgestaltung und Frömmigkeit, bedeutsam für unsere katechetische und pastorale Unterweisung, von Bedeutung auch für das Gespräch der Konfessionen miteinander und voller Problematik für die Dogmatik.

Es soll im folgenden nicht unsere Aufgabe sein, die Frage nach der Grundgestalt der Eucharistie zu lösen. Das historische Arbeiten muß sich bescheiden

---

[1]) in: Abendländische Liturgiegeschichte. Abdruck aus: Eleutheria, Heft 1 (Bonn 1944) 23.

[2]) Nach *R. Guardini* (Versuche über die Gestaltung der heiligen Messe [Basel 1946] 17) „ist die Gestalt von einer viel größeren Bedeutung, als wir heute annehmen. Eines der wichtigsten Anliegen der echten liturgischen Arbeit besteht darin, in den liturgischen Vorgängen die jeweilige Gestalt wieder hervortreten zu lassen".

[3]) Wir fragen hier im Sinne von *R. Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe II* (Mainz 1939) 74: „Die Gestalt ist das, was ‚durch sich selbst' verständlich ist; sich durch ihre eigene Sinnmacht bezeugt und vom empfänglichen Auge ohne weiteres entgegengenommen wird". — Freilich wird eine dogmatische Betrachtungsweise, die sich um eine Morphologie der Sakramente müht, nicht nur ein phänomenologisch geübtes, sondern auch ein gläubiges Auge voraussetzen, weil die sakramentalen Vorgänge ihre Eindeutigkeit endgültig erst durch Setzung und Bezeichnung bekommen; vgl. auch A. 94.

[4]) Besinnung II 76 f. — Wohl unabhängig von Guardini formulierte im Anschluß an die französische banquet-théorie ähnlich *G. Söhngen* in: Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn² 1940); *derselbe*, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Bonn 1938); vor allem dann in: Das sakramentale Wesen des Meßopfers (Essen 1946) 57 ff. Vgl. auch *Guardini*, Versuche, bes. S. 17 ff; *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik IV, 2 (München[3-4] 1952) 188. 225 f.

[5]) Korrigierend betonte *J. Pascher*, daß der eucharistische Opferakt auch in der Mahlgestalt symbolisch zur Darstellung kommen müsse: Eucharistia. Gestalt und Vollzug (Münster 1947), bes. S. 14—30 (verdeutlicht in der 2. Aufl. von 1953, bes. S. 18—40); *der-*

können. Aber der Exeget ist doch auch gefragt, wenn man sich für die Meinung, die Eucharistiefeier sei ihrer Grundgestalt nach ein Mahl[6]), immer wieder auf das Neue Testament beruft[7]). Wir greifen in die Frage nach der Grundgestalt der Eucharistie nur indirekt ein, wenn wir hier nach ihrer Urgestalt fragen, nach der Grundgestalt der urchristlichen Eucharistiefeier. Denn wir müssen lebendig darum wissen — und das sei hier am Anfang gleich kräftig betont, daß die tragende Grundgestalt eines Vorgangs in seiner historischen Urgestalt schon phänomenologisch am reinsten herauskommen muß, ebenso wenig wie die Grundgestalt des Menschen nicht aus seinen embrionalen Anfangsstadien am leichtesten herausgeschaut wird. Wir fragen hier also nur nach der Urgestalt, untersuchen nur, ob die urchristliche Eucharistiefeier ihrer Grundgestalt nach ein Mahl gewesen ist.
In der Geschichte der urchristlichen Eucharistiefeier heben sich 3 Stufen voneinander ab. Je eine „liturgische Neuerung" unterscheidet das letzte Abend-

---

selbe, Der Aufbau der hl. Messe: Kat. Bl. 72 (1947) 161—167; Antwort: Kat. Bl. 73 (1948) 62; Rundschreiben Pius XII über die Liturgie „Mediator Dei": ThGl 1947/48, 185—199; Form und Formwandel sakramentaler Feier (Münster 1949), bes. S. 56 f; vgl. auch *H. Kuhaupt,* Die Feier der Eucharistie I (Münster 1950), bes. S. 31 ff.

Die Meinung, daß das Wesen der Eucharistie als Opfer auch in einer äußeren kirchlichen Opferhandlung im gestalthaften Gefüge sichtbar werden müsse, betonte *J. Jungman,* Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I (Wien [3]1952) 26 ff; *derselbe,* Um die Grundgestaltung der Meßfeier: Stimmen d. Zeit 74 (1948/49) 310—312; *derselbe,* Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft (Christ heute III, 8; Einsiedeln 1954); *derselbe,* Das eucharistische Hochgebet (Rothenfelser Reihe 1, Würzburg 1954) 30. 57 f.

In Auseinandersetzung mit *Jungmann* suchte Pascher auch den in dem Eucharistiegebet zur Darstellung kommenden Opferakt der Kirche seiner Auffassung einzubauen: Um die Grundgestalt der Eucharistie: MThZ I (1950) 64—75.

Daß das Wesen der Eucharistie als Opfer auch in der äußeren Gestalt irgendwie zum Ausdruck kommen müsse, konzedierte *R. Guardini* in: Volksliturgie und Seelsorge (Kolmar 1942) 159 A. 1; in: Besinnung vor der hl. Messe (4. Aufl. 1947) läßt Guardini das Kapitel „Die Gestalt des Gedächtnisses, das Mahl" aus den ersten Auflagen fort (vgl. das Vorwort von 1947: Es „scheint für Formprobleme solcher Art nicht viel Interesse zu bestehen, sonst wäre nicht zu erklären, wie das Ganze derart mißverstanden werden konnte." Einblick in die mündliche Erörterung der Frage gibt Söhngen, Wesen 57.

Die Frage stand schon irgendwie hinter der sachlich und menschlich unbefriedigend durchgeführten Kontroverse Wieland—Dorsch; vgl. über diese *G. Rauschen,* Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (Freiburg[2] 1910) 71 ff. Ähnlich stand die Frage im Hintergrund der Untersuchungen über die Agapenfrage (vgl. die Literatur bei *Arnold,* Der Ursprung des christlichen Abendmahls [Freiburg[2] 1937] 100 ff). — Der jüngsten Diskussion der Gestaltfrage geht es ganz eindeutig — wie alle Beteiligten immer wieder betont haben — nicht um die Frage der Reformation und Gegenreformation, ob die hl. Messe ihrem Wesen nach ein Opfer oder ein Mahl sei; zur Frage steht nur noch, in welcher Weise das innere Opferwesen auch in der äußeren Gestalt sichtbar werden muß, damit man noch von einem sacrificium visibile (vgl. Denz. 938) reden kann.

[6]) *Pascher,* Form 42 versuchte „den Sinn des Ausdrucks ‚Mahl' terminologisch festzulegen, um die zahlreichen Mißverständnisse zu beheben, die um den Mahlcharakter entstanden sind": „Das Wort ‚Mahl' meint nicht die Handlung des Speisens für sich allein, sondern das ganze Erscheinungsbild eines Gastmahls. Dazu gehört nicht nur Essen und Trinken, sondern der Tisch, die Speisen, die Tischgenossen, das Tischgebet, das Lied, das Gespräch, die Rede und vieles mehr. Nur ist dies alles auf den Genuß der Speise hin ausgerichtet". Vgl. auch Eucharistia ([2]1953) 28; Grundgestalt 66; ferner *Schmaus* IV, 1, 225 f.

[7]) Vgl. z. B. *Söhngen,* Wesen 58: „Die biblische Bezeugung für die Gestalt der Messe als Mahl ist derart, daß die Beweiskraft denen zufällt, die bestreiten, es sei die Messe ihrer Grundgestalt nach ein heiliges Mahl"; vgl. *Pascher,* Eucharistia 29; Kuhhaupt I 13 f.

mahl Jesu von der apostolischen Feier und diese von der nachapostolischen. Wir werden jeweilig auf diesen 3 Entwicklungsstufen den eucharistischen Vorgang schildern müssen[8]), um dann jedesmal neu die Gestaltfrage zu stellen. Dabei gehen wir auf den äußeren Vorgang nur soweit ein, als es für die Gestaltfrage notwendig ist; und nach der im Vorgang sichtbar werdenden Gestalt fragen wir nur, insofern diese vom äußeren Vorgang her unmittelbar einsichtig ist und historisch konstatiert werden kann[9]).

I. DIE EUCHARISTIE BEIM LETZTEN ABENDMAHL JESU

A. Der Vorgang

Der äußere Hergang des Abschiedsmahles Jesu entsprach dem eines festlichen jüdischen Gastmahls[10]), das — wie auch das Paschamahl[11]) — hellenistische Tischsitten aufgenommen hatte und sich von den Tischbräuchen einer gewöhnlichen jüdischen Abendmahlzeit[12]) nicht unwesentlich unterschied. Die Frage, in welchem Sinn Jesu letztes Mahl ein Paschamahl genannt werden muß (s. unten), kann hier offen bleiben, weil das jüdische Paschamahl von anderen jüdischen Festmahlzeiten in den Mahlbräuchen, an die Jesus seine eucharistische Doppelhandlung anschloß, kaum verschieden war.[13])

---

[8]) Als Quelle bieten sich nicht nur an die unmittelbaren neutestamentl. Berichte über Eucharistie und Gemeindemahl (Jo 6, 26—71; Apg 2, 42.46; 6,1 ff; 20, 7—11; 1 Kor 10, 16—22; 11, 17—34; Eph 5, 15—20; Kol 3, 12—17; Jud 12), eucharistisch gefärbte sonstige Mahlberichte (Mk 6, 30—44 parr Mt/Lk/Jo; Mk 8, 1—9 par Mt; Apg 27, 35), besonders die Berichte vom Mahl mit dem Auferstandenen (Lk 24, 30—31; 24, 36—49; vgl. Mk 16, 14; Jo 20, 19—23, 24—29; 21, 9—13; Apg 1, 4?; 10, 41), ferner manche Stellen, an denen man eucharistische Anspielungen mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit vermuten kann (z. B. Mk 8, 14; Lk 12, 41—46; 14, 7—24; 1 Kor 10, 1—4; 12, 13; 14, 16; Hebr 10, 19 f; 13, 9—15; Jak 2, 15 f; 1 Petr 2, 1—10; 2 Petr 2 13; Offb 3, 20; 22, 17. 20), sondern auch die neutestamentl. Abendmahlsberichte, die Jesu letztes Mahl zweifellos im Lichte der eigenen liturgischen Praxis schildern (Mt 26, 17—30a; Mk 14, 12—26a; Lk 22, 7—38; Jo 13, 1—17, 26).

[9]) Dabei steht konkret die Frage zur Untersuchung, ob in der Urkirche die Eucharistiefeier die Grundgestalt eines Mahles hatte oder nicht, und weiter die andere, ob und wie weit diese Grundgestaltung rein und gestalthaft ungebrochen vorliegt. Das Interesse ruht nicht zunächst bei der Frage, in welcher Weise näherhin in der Mahlgestalt vermöge deren symbolischen und signifikativen Darstellungskraft das Opfer zur Darstellung kommt — eine Fragestellung, die für die Dogmatik wichtig ist (und in den Arbeiten von Pascher gut angegangen wird). Auch eine reine und ungebrochene Mahlgestalt kann ja signifikativ ein Opfer aufleuchten lassen. Zur Untersuchung steht, ob in der Urkirche die Mahlgestalt als Grundgestalt angenommen werden muß und ob diese gestalthaft rein vorliegt.

[10]) Vgl. dazu *P. Billerbeck (H. L. Strack),* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München ²1952) IV 611—639; *G. Beer,* Pesachim (Ostern) (Gießen 1912) 64 ff; *J. Jeremias,* Das paulinische Abendmahl — eine Opferdarbringung?: ThStKr 108 (1937) 130.

[11]) Vgl. *Billerbeck* IV 41—76; *G. Dalman,* Jesus Jeschua (Leipzig 1922) 80 ff; *Beer* 49 ff; *J. Jeremias,* Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ²1949) 47 ff.

[12]) Vgl. dazu *Jeremias,* ThStKr 132 ff; *Billerbeck* IV 611 ff. Das gewöhnliche Abendessen fand schon am Spätnachmittag statt, man saß oder hockte und trank gewöhnlich auch keinen Wein, vgl. *Bill* II 400; IV 613; *Jeremias,* Abendmahlsworte 20 f. 22 ff. 27 ff.

[13]) Zu beachten wäre nur: Beim Paschamahl fand das Brotbrechen nicht zu Beginn des gesamten Mahlvorganges, sondern erst zu Beginn des eigentlichen Hauptmahles statt, denn beim Paschamahl wurde später die Vorspeise schon fest zur Hauptmahlzeit gerechnet; vgl. *Jeremias,* Abendmahlsworte 26 f.

Deutlich knüpft Jesu eucharistische Doppelhandlung irgendwie an die jüdischen Tischbräuche an, die sich um das Vortisch- und das Nachtischgebet — um das „Brotbrechen" und die „Bechereucharistie" — gruppieren. Es ist ratsam, bei letzterem anzufangen, weil wir hier relativ sichere Aussagen machen können.

1. Beim jüdischen Gastmahl nahm gegen Ende des Mahles der Hausvater (oder ein von ihm beauftragter Gast) einen ihm kredenzten Weinbecher sitzend in die Rechte, hielt ihn eine Hand breit über den Tisch und sprach darüber für alle das Tischdankgebet, das alle mit „Amen" beantworteten. Nach der üblichen Sitte trank dann der Sprecher des Tischgebetes aus seinem Becher, was dann für die Tischgenossen das Zeichen abgab, aus ihren eigenen Bechern[14]) zu trinken[15]). Entgegen der üblichen Sitte hat nun Jesus beim letzten Abendmahl seinen Becher allen Tischgenossen dargereicht: „Nehmet und teilt ihn auf unter euch" (Lk 22, 17). „Und sie tranken alle daraus" (Mk 14, 23; vgl. Mt 26, 27). Und als Begleitwort zur Austeilung hat Jesus — auch zusätzlich zur gewöhnlichen Sitte — dann noch das ausdeutende Becherwort (Lk 22, 20 parr) gesprochen.

Trotz dieser Abweichungen ist es nun aber mehr als wahrscheinlich, daß Jesus seine Bechereucharistie über diesen Mahlbecher gesprochen hat, der beim jüdischen Paschamahl als der 3. gezählt wurde[16]). a) Unverkennbar besteht ein formgeschichtlicher Zusammenhang zwischen dem durch Wechselrufe eingeleiteten Tischdankgebet über dem 3. Becher und den ältesten liturgischen Eucharistiegebeten[17]). b) Wenn für dieses Segensgebet schon sehr früh die Übersetzung εὐχαριστεῖν (statt εὐλογεῖν gewählt wurde (Lk 22, 17. 19; 1 Kor 11, 24; Mk 14, 23; Mt 26, 27), dann ist das nicht nur als „Hellenisierungsprozeß" verständlich zu machen; vielmehr wird hier der Tatbestand sich zu Wort melden, daß das Gebet über diesen Becher — im christlichen Bereich in ganz besonderer Weise — ein dankendes Gedenken gewesen ist, nicht nur ein Lobspruch.[18]) c) Auch die von Paulus verwandte Bezeichnung „Segensbecher" (1 Kor 10, 16) meinte schon nach festem jüdischen Sprachgebrauch den 3. Mahlbecher[19]).

d) Wenn (Lk 22, 20/1 Kor 11, 25) ausdrücklich vermerkt wird, Jesus habe den Becher „nach dem Essen" genommen, ist man daran erinnert, daß vom „Wein nach dem Essen" auch schon in fester Formulierung geredet werden konnte[20]).

---

[14]) Die immer wiederholte Behauptung, z. Zt. Jesu sei beim festlichen Gastmahl noch der Gemeinschaftsbecher üblich gewesen, ist falsch und läßt das Ungewöhnliche der Handlungsweise Jesu nicht deutlich werden, vgl. H. *Schürmann*, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7—14.) 15—18: NTA 19, 5 (Münster 1953) 60 f.

[15]) Die Belege in den Anm. 10 genannten Arbeiten.

[16]) Das wird heute fast allgemein angenommen, vgl. *H. Schürmann*, Lk 22, 19b—20 als ursprüngliche Textüberlieferung: Biblica 32 (1951) 535 Anm. 1.

[17]) Vgl. dazu H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom (Paderborn 1938) 170 f. 247 Anm. 61. — Der für die Zeit Jesu zu vermutende jüdische Text ist erarbeitet von L. Finkelstein, The Birkat ha-mazon: JewQuR 19 (1928/29) 211 ff. Über die mutmaßlichen Texte der hellenistischen Synagoge vgl. M. Dibelius, Die Mahlgebete der Didache: ZNW 37 (1938) 32—41.

[18]) Vgl. dazu ausführlich: Paschamahlbericht 53—60.

[19]) Vgl. die Belege bei Dalman 138; anders zu Unrecht Beer, Pesachim 189.

[20]) Vgl. Dalman 138.

e) Lk 22, 15—18 ist uns das Rudiment eines alten Paschamahlberichtes erhalten, der uns unabhängig von dem vierfach überlieferten Einsetzungsbericht älteste Kunde vom letzten Mahl Jesu zuträgt. Der hier V. 17 f erwähnte Becher aber ist ursprünglich[21]) deutlich als der „nach dem Mahle" gemeint gewesen[22]). Da ist es dann aber wichtig zu sehen, daß dieser von der erzählenden Gemeinde deutlich in den Farben des Eucharistiebechers gemalt wird[23]).

f) Das Darreichen eines Bechers als drastischer Segenswunsch ist für Einzelfälle vom 3. jüdischen Mahlbecher besonders gut bezeugt[24]), so daß Jesus für seine ungewöhnliche (s. oben) allgemeine Becherdarbietung hier immerhin einen Anknüpfungspunkt gehabt hätte.

g) Der 3. Wahlbecher war unter allen Bechern deutlich die wichtigste Größe: Der 1. und 2. konnten auch später noch notfalls wegfallen[25]); der 4., beim nachfolgenden „Trinkgelage" kredenzte, ist für die Zeit Jesu noch zweifelhaft[26]), jedenfalls für das letzte Mahl Jesu unwahrscheinlich[27]). So bot der jüdische Mahlbrauch mit diesem betont hervorgehobenen Becher Jesus schon eine sehr passende Form an, in welcher er seine neue Gabe darreichen konnte[28]).

2. Es wäre nun weiter zu fragen, ob der jüdische Mahlbrauch Jesus auch für seine eucharistische Brothandlung schon eine in ähnlicher Weise vorgeformte Mahlgeste angeboten hat.

Beim jüdischen Festmahl nahm der Sprecher des Tischgebetes zu Beginn des eigentlichen Hauptmahles einen (meist tellerförmigen, weichen)[29]) Brotfladen in die Hände, nachdem er sich auf seinem Liegepolster aufgerichtet hatte; dann sprach er darüber im Namen aller einen Lobspruch, den alle mit „Amen" beantworteten. Danach brach er für jeden Mahlteilnehmer ein Stücklein Brot ab und teilte aus[30]).

Es dürfte ziemlich sicher sein, daß Jesus diesen jüdischen Mahlbrauch als Form für seine eucharistische Brothandlung aufgegriffen hat. Denn a) schon im jüdischen Raum war dieses „Brotbrechen" zu Beginn ein bedeutsames

---

[21]) Lk 22, 15—18 aber ist mit Lk 22, 19—20 früh zu einer „frühen Komposition" zusammengewachsen; vgl. H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20: NTA XX, 4 (Münster 1955) 133—150. — In dieser Komposition wie im heutigen Evangelienzusammenhang ist Lk 22, 17 f vom „Eröffnungsbecher" zu deuten, vgl. Biblica 32 (1951) 537 f.

[22]) Auch die älteste Exegese von Lk 22, 17 f in Mk 14, 25 hat hier den 3. Mahlbecher gesehen.

[23]) Vgl. Paschamahlbericht 68 f. 71 ff.

[24]) Vgl. die Belege bei Dalman 140, eingeschränkt bei Bill IV 60, ergänzt durch Bill IV 59. 60.

[25]) Vgl. die Belege bei Dalman 138 f; Bill V 630 f.

[26]) Vgl. die bei Jeremias, Abendmahlsworte 48 A. 3 genannten Autoren; Jeremias selbst urteilt aber vorsichtiger.

[27]) Vgl. Mk 14, 26 in unmittelbaren Anschluß an V. 24. 25; vgl. auch Bill I 992; IV 75 f; Jeremias, Abendmahlsworte 48 A. 3.

[28]) Daß der Kiddusch kein Licht bringt für Jesu Becherwahl, zeigt Jeremias, Abendmahlsworte 23 ff. 21 Anm. 1 zur Genüge.

[29]) Vgl. Dalman 111. 126.

[30]) Belege und Einzelheiten bei Bill IV 621; Jeremias, Abendmahlsworte 80.

religiöses Tun[31]) in verfestigter, stilisierter Form[32]). Dieses durch den Lobspruch freigebetete und geheiligte Brot, gebrochen und dann dargereicht, galt beim jüdischen Festmahl immer als die Hauptspeise und durfte nicht fehlen, auch wenn es im Grenzfall auf ein symbolisches Stücklein von Olivengröße zusammengeschrumpft war und zur Sättigung andere Speise als Brot verabreicht wurde. So legt schon die verfestigte Form dieses Brauches und sein starker religiöser Sinngehalt die Annahme nahe, Jesus habe sich hier die äußere Form geliehen für seine neue Stiftung. Das ist darum schon relativ sicher, weil der jüdische Mahlbrauch sonst keine Brotverwendung kannte, bei welcher der Hausvater für alle den Segensspruch sprach und allen das Brot brach[33]). b) In die gleiche Richtung weist die urchristliche Bezeichnung „Brotbrechen". Im jüdischen Raum meinte der Terminus — für Heiden unverständlich[34]) — das Zerbrechen oder Zerreißen[35]) der Brotfladen, in erweiterter Bedeutung aber auch schon die Eulogie (vgl. Lk 24, 35) sowie das Zuteilen des Brotes (vgl. Mk 8, 19; 1 Kor 11, 24) mit, also den ganzen, das Mahl eröffnenden Ritus (vgl. 1 Kor 10, 16) — nirgends aber das Mahl als solches, so daß „Brotbrechen" gleich „Mahlhalten" wäre. Wohl liegt nun eine christliche Erweiterung des jüdischen Sprachgebrauchs vor, aber nicht in Richtung auf „Mahl". Der christliche Sprachgebrauch folgt einfach dem jüdischen, wenn er den ganzen komplexen Akt „Brotbrechen" nennt, nur daß hier der Sprachgebrauch sich zu spezifizieren beginnt und terminus technicus für das „eucharistische" Brotbrechen wird — wobei nach der Zusammenlegung der Brot- und Becherhandlung (siehe unten) die Bezeichnung letztere mitbefaßt haben wird.[36]) Wenn aber der urchristliche Terminus so gradlinig aus dem jüdischen herauswächst, darf man doch wohl annehmen, daß auch die Brothandlung Jesu an das jüdische „Brotbrechen" angeknüpft und dieses aufgenommen hat.

---

[31]) Der Genuß des Brotstückleins sollte nicht Anteil geben am Vortischgebet (wie Dalman 126 immer wieder nachgesprochen wurde) — das geschah durch das „Amen". Vielmehr wurde das Gebet wohl als segenvermittelnd empfunden und dementsprechend das Brotstücklein als heilsam; vgl. Paschamahlbericht 61 ff.

[32]) Vgl. Dalman 125 f.

[33]) Vgl. Jeremias, Abendmahlsworte 49: „Nur vor Beginn des Hauptmahles wurde ein Lobspruch über dem Brot gesprochen". Der jüdische Brauch, daß der Hausvater vor dem Tisch-Dankgebet noch eine halbe Mazze unter die Tischgenossen verteilt, ist viel später vgl. Jeremias, Abendmahlsworte 47.

[34]) Vgl. Th. Schermann, Das Brotbrechen im Urchristentum: BiblZ 8 (1910) 39 f.

[35]) Im allgemeinen benutzte man weiche Brotfladen vgl. Dalman 111. 126.

[36]) Über den jüdischen und christl. Sprachgebrauch vgl. näherhin Biblica 32 (1951) 526. 528 f; vgl. auch Jungmann I 13 f. — Die Bezeichnung wird in Apg zunächst die doppelgestaltige Eucharistiehandlung meinen, nicht ein Gemeindemahl oder ein Gemeindemahl mit Eucharistie. Das ist nicht nur durch die Ableitung aus dem jüdischen Sprachgebrauch nahegelegt: Apg 20, 11 meint κλάσας τὸν ἄρτον doch wohl den eigentlichen eucharistischen Vorgang, der 20, 7 mit κλάσαι ἄρτον als der eigentliche Zweck des Zusammenkommens genannt wird, wie ähnlich 2, 46 das κλῶντες ἄρτον der eigentlich gemeinte Inhalt der häuslichen Versammlungen ist, wobei nachgeholt wird, daß außer diesem „Brotbrechen" auch noch in Jubel und Herzenseinfalt gespeist wurde. Von 2, 46 her möchte man meinen, daß auch 20, 7 schon die Mahlsituation anhebt. Auch 2, 42 wird das „Brotbrechen" eine unter den vorzüglich beim Gemeindemahl üblichen (s. Anm. 43) Funktionen sein sollen. — 1 Kor 10, 16 ist das Brotbrechen noch abgesetzt von der Brechereucharistie. Apg 27, 35 liegt noch kein terminus technicus vor.

Der formale Zusammenhang zwischen dem jüdischen „Brotbrechen" und der eucharistischen Brothandlung Jesu ist also kaum zu verkennen. Immerhin könnte aber Jesus seine Brothandlung dem üblichen „Brotbrechen" zu Beginn des Mahles nur formal nachgebildet und als Neubildung unmittelbar vor der Bechereucharistie am Ende des Mahles[37]) eingefügt haben. Man wird Jesus die schöpferische Freiheit zu einer derartigen Neugestaltung nicht grundsätzlich absprechen können, zumal man ja beobachten kann, daß er auch mit der allgemeinen Becherdarbietung und den begleitenden Deuteworten (s. oben) den üblichen Brauch alteriert und übersteigert hat. Aber wenn Jesus mit der Bechereucharistie nicht eine neue Handlung dem Mahlgeschehen eingefügt hat, sondern die vom jüdischen Mahlbrauch geforderte an ihrer Stelle beließ und nur mit neuem Inhalt füllte, wird man das Gleiche auch für die eucharistische Brothandlung annehmen wollen.

Beim letzten Abendmahl Jesu haben also wohl das eucharistische Brotbrechen zu Beginn und die Bechereucharistie am Ende des Mahles den eigentlichen Sättigungsvorgang umrahmt; beide eucharistischen Akte waren durch eine ganze Mahllänge von einander getrennt[38]).

B. Die Gestalt

Wir stehen nun vor der Aufgabe, an den so erarbeiteten eucharistischen Vorgang beim letzten Abendmahl Jesu die Gestaltfrage zu richten. Hatte er damals schon die Gestalt eines Mahles? Ganz offensichtlich hatte das letzte Abendmahl Jesu die Gestalt eines Mahles. Aber die eucharistische Doppelhandlung Jesu ist doch nicht identisch mit Jesu letztem Abendmahl! Das Verhältnis der eucharistischen Doppelhandlung Jesu zum Ganzen des letzten Abendmahls muß noch näher beschrieben werden, wenn die Gestaltfrage beantwortet werden soll. Das möge vorsichtig in zwei Sätzen geschehen:

1. Das eucharistische Geschehen ist beim letzten Abendmahl integraler, ja konstitutiver Bestandteil einer Mahlgestalt gewesen.

a) Die beiden eucharistischen Handlungen Jesu waren ihrer Form nach nicht zur Mahlgestalt hinzukommende, zusätzliche Gesten, sondern wesensnotwendige Bestandteile des Mahlgefüges. Die eucharistische Becherhandlung vollzog sich in den Formen des Tischdankgebetes des damit beendeten Mahles; wahrscheinlich war auch das eucharistische Brotbrechen der Form nach der übliche, das Mahl eröffnende Ritus und Jesu Segensspruch das geforderte Vortischgebet des Mahles. Aus einem jüdischen Festmahl sind diese beiden Riten aber nicht wegzudenken, wenn das Ganze nicht seinen Mahlcharakter verlieren soll. So ist die eucharistische Becherhandlung Jesu schon formal fest hineinverwoben in das Mahlganze, steht also nicht als Eigengestalt in einer sonst integralen Mahlgestalt.

---

[37]) Wohl schon z. Zt. Jesu wurde beim jüdischen Gastmahl ein Brot mit Hülsenfrüchten serviert; vgl. dazu Bill IV 625; Jeremias, ThStKr 108, 131. Aber auch dieses Brot (vgl. Anm. 33) wurde nicht vom Hausvater benediziert, gebrochen und ausgeteilt, war vielmehr ohne jede religiöse Bedeutung.

[38]) Nach Jungmann I ([1]1948) 12 nimmt das „die neuere Erklärung ... auch die katholische, ... fast einmütig an". Kath. Autoren dieser Meinung sind Biblica 32 (1951) 534 Anm. 2 genannt. Bedenklich ist noch M. Meinertz, Theologie des Neuen Testamentes I (Bonn 1950) 129 f.

Das gilt in erhöhter Weise speziell von Jesu letztem Mahle. Was immer der Sinn der letzten Mahlveranstaltung Jesu gewesen sein mag: Unbezweifelbar sollte ein Abschiedsmahl (vgl. Lk 22, 15f. 18; 22, 28ff) gehalten werden. Der Abschiedscharakter des letzten Mahles wird aber wesentlich bestimmt durch die Abschiedsgabe Jesu (vgl. Lk 22, 19—20 parr). Besonders weil diese zu einer Stiftung für die Zukunft wird (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25), charakterisiert sie dieses Mahl als Abschiedsmahl.

Und mag nun Jesu letztes Mahl ein rituelles Paschamahl mit rituell geopfertem Paschalamm zur festgesetzten Stunde gewesen sein oder ein antizipiertes „neues" Paschamahl ohne Lamm schon am Vortage[39]): in irgendeiner Weise wird man Jesu Mahlveranstaltung in eine ablösende Beziehung zum alttestamentlichen Pascha setzen müssen. Jesu Gabe macht sein letztes Paschamahl zu einem „umgestifteten" Paschamahl, wobei die eucharistische Gabe und Stiftung gerade die Neuartigkeit und das Charakteristische dieses „neuen" Paschamahles ausmachen.

Auch ihrem inneren Bezug nach bleibt also Jesu eucharistische Doppelhandlung in das Mahlganze speziell des letzten Mahles Jesu — seines Abschiedsmahles und seines „neuen" Paschamahles — verwoben, so daß sie ein Bestandteil dieses Mahles genannt werden muß.

b) Wenn nun die eucharistische Brot- und Becherhandlung Jesu zusammen mit dem Genuß der dargebotenen Gaben als wesentliche, das Mahl konstituierende Elemente des Mahlganzen erkannt wurden: ob dann nicht vielleicht schon mit der eucharistischen Doppelhandlung die wesentliche Ganzheit des Mahlgeschehens allein gegeben war? Aber als formierendes Element des letzten Mahles Jesu macht die Eucharistie doch noch nicht das Wesen dieses Mahles aus. Denn als Abschiedsmahl steht Jesu Mahl bewußt abschließend in der Reihe der gewohnten Abendmahlzeiten Jesu mit seinen Jüngern; wie diese war es ein natürliches Sättigungsmahl, eine Funktion, die die eucharistischen Gaben in ihrer Zeichenhaftigkeit nicht erfüllen wollen. Auch gehören zur Gestalt des Abschiedsmahles wesentlich die Abschiedsgespräche (Lk 22, 21—38; Jo cap. 13—17).

Auch als Paschamahl des Todesjahres Jesu war die Mahlveranstaltung Jesu etwas Einmaliges und Unwiederholbares. Ebenso hatte Jesu Mahl als „Stiftung", als „Umstiftung" des Paschamahles, als erstmalige und begründende Feier der neuen christlichen Paschafeier, einen einmaligen und unwiederholbaren Sinn. So wird dann bezeichnender Weise auch nicht eine Wiederholung des Mahles anbefohlen, sondern nur eine Wiederholung der beiden eucharistischen Handlungen Jesu (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25)[40]).

---

[39]) Nirgendwo in den synoptischen Berichten wird der Genuß des Paschalammes erwähnt, vielmehr liegt das Erzählungsinteresse Mk 14, 12—18a bei der Findung des Saales für das („neue"?) Paschamahl, das Jesus Lk 22, 15—18 mit „großer Sehnsucht" ersehnt, weil es ein neuartiges, die eucharistische Stiftung enthaltendes Paschamahl ist; vgl. dazu H. Schürmann, Die Anfänge christlicher Osterfeier: TübThQ 131 (1951) 42—425. — An ein rituelles Paschamahl mit geopfertem Paschalamm läßt auch in den synoptischen Berichten nur die Zeitangabe Mk 14, 12 par denken. Ein antizipiertes „neues" Paschamahl würde die johanneische Chronologie näherlegen; vgl. zu dieser Differenz den gleichen Aufsatz S. 415 Anm. 5.

[40]) Vgl. Einsetzungsbericht 30 ff.

Es geht also nicht an, in dem Eucharistiegeschehen und seinem Sinngehalt schon die wesentliche Ganzheit des gesamten Abendmahlsvorganges gegeben zu sehen. Die Eucharistie bleibt trotz ihrer konstitutiven Bedeutung für das Abschiedsmahl Jesu doch nur ein Bestandteil dieses umfassenderen Mahlvorganges.

2. Gegen unsere erste These muß ein zweiter Satz gestellt werden: Das eucharistische Geschehen hat beim letzten Abendmahl eine relative Eigenständigkeit und Eigenbedeutung gegenüber dem Mahlvorgang.

a) Zwar sind die beiden eucharistischen Handlungen — formal gesehen — schon vorgeformte jüdische Mahlgesten. Aber es muß doch auch gesehen werden, daß diese von Jesus auch ihrer Form nach schon charakteristisch alteriert sind: Die Austeilung mit deutenden Begleitworten zu versehen, war nicht üblicher Brauch. Und es kann vermutet werden, daß Jesus sich auch nicht an die üblichen Gebetsformulare gehalten hat (s. unten). Die allgemeine Becherausteilung — der allgemeinen Brotausteilung gleichgestaltet — war ungewohnt (s. oben). Durch diese Parallelisierung und die einander ergänzenden Begleitworte bekamen die beiden Handlungen eine starke Bezogenheit aufeinander. Diese Zusammengehörigkeit gipfelt in den beiden Wiederholungsbefehlen, welche die beiden eucharistischen Handlungen Jesu als etwas zu Wiederholendes aus dem Mahlgefüge herausheben und unter sich zusammenordnen.

b) In den Begleitworten ist dann von einem unerhörten neuen Inhalt die Rede, der die beiden eucharistischen Handlungen nicht nur zu einer Einheit zusammenordnet[41]), sondern sie auch dem Sinngefüge und der Zielsetzung eines Abschieds- oder Paschamahles weit enthebt: Es wird hier Anteil gegeben an der Selbsthingabe des Ebed Jahwe (Lk 22, 19) und an dem durch diese konstituierten Neuen Bund (Lk 22, 20a), an Opferleib und Opferblut des Herrn (Mk 14, 22—24 par Mt; Lk 22, 20b) [42]). Diese Gabe wie die ganze Handlung Jesu übersteigt das umgebende Mahlgeschehen und bildet eine Sinneinheit, die aus dem Mahlganzen herauslösbar und als Eigengestalt wiederholbar ist. Das ist deutlich, wenn die doppelte eucharistische Handlung von Jesus zur Wiederholung anbefohlen wird.

Man ist versucht, an diesen sich verselbständigenden Vorgang schon die Gestaltfrage zu richten. Welche Gestalt hat die doppelte Handlung Jesu mit der folgenden jeweiligen Speisung? Sicher ist, daß hier noch nicht eine Mahlgestalt sichtbar ist, solange dieses eucharistische Geschehen noch Bestandteil einer Mahlgestalt ist. Die Frage wird erst akut, wenn die intendierte Verselbständigung in einer Weise Wirklichkeit geworden ist, daß die Eucharistie als Eigengestalt nicht mehr Bestandteil eines Mahlgefüges ist. Die verbleibende enge formale wie inhaltliche Verbundenheit mit dem umfassenderen Mahlvorgang verbietet es, dem eucharistischen Geschehen schon beim letzten Abendmahl Jesu eine eigene Mahlgestalt zuzuerkennen.

---

[41]) Lk 22, 19—20a par 1 Kor 11, 23b—25 stehen die Worte Jesu zueinander im Verhältnis eines klimaktischen Parallelismus, Mk 14, 22—24 par Mt 26, 26—28 wie auch in der erweiterten Einheit Lk 22, 19—20b bilden sie einen synthetischen Parallelismus; vgl. Einsetzungsbericht 107. 116 f.

[42]) Zur Deutung vgl. Einsetzungsbericht, bes. 94 ff.

II. DIE EUCHARISTIE IN VERBINDUNG MIT DEM APOSTOLISCHEN GEMEINDEMAHL

A. Der Vorgang

1. Zunächst zeigen sich Spuren, daß irgendwann in der apostolischen Zeit die beiden — beim letzten Abendmahl Jesu wahrscheinlich getrennten — eucharistischen Vorgänge zu einer einzigen Doppelhandlung zusammengeordnet gewesen sind:

a) Es lag gewiß nahe, die beiden schon beim letzten Abendmahl formal so weitgehend symmetrisch gestalteten und gleicherweise mit einem Wiederholungsbefehl bedachten Akte bei einer Wiederholung auch wirklich zusammenzuordnen. Noch mehr empfahl der in den Begleitworten gedeutete Inhalt der eucharistischen Doppelgabe eine Zusammenordnung.

b) Das urchristliche Gemeindemahl war nicht die Wiederholung des letzten Abendmahles Jesu (das Jesus ja auch nicht zur Wiederholung empfohlen hatte), sondern war die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern (s. unten). Wenn nun die zur Wiederholung anbefohlene doppelte eucharistische Handlung Jesu diesem Gemeindemahl zugeordnet werden sollte, lag eine zusammengelegte Anfügung wohl näher als eine Umrahmung des gewohnten Mahles.

c) Nach Apg 2, 42 (vgl. auch 2, 46; 6, 1 ff) wird man sich einen Großteil des Gemeindelebens ursprünglich und normaler Weise bei den abendlichen Gemeindemahlzeiten denken sollen[43]), neben der eigentlichen Eucharistiefeier[44]) und den Gebeten auch noch apostolische Unterweisung und Unterstützung der Brüder[45]). Ein derartig beladenes Gemeindemahl, bei dem es notwendig lebhaft zugegangen sein wird, wird man sich nicht gern von der doppelgestaltigen Eucharistie umrahmt denken wollen. Vermutlich verrät sich Apg 2, 42 auch in der Aufzählung noch die ursprüngliche Anordnung des Gemeindemahles und die Einordnung des „Brotbrechens“ gegen Ende des Mahles (s. unten).

d) In den Einsetzungsberichten Lk 22, 19—20 und 1 Kor 11, 23—25 werden die beiden eucharistischen Handlungen wie in einem Zuge ὡσαύτως erzählt[46])

---

[43]) Vgl. O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte: ThHK V (Leipzig 1939) 54; A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte: RNT V (Regensburg ²1953) 45.

[44]) Vgl. dazu Anm. 36.

[45]) κοινωνία gedeutet im Lichte von Röm 15, 26 und 2 Kor 8, 4.

[46]) Vielleicht verrät sich in dem μετὰ τὸ δειπνῆσαι 1 Kor 11, 25, daß z. Zt. der Abfassung dieses Einsetzungsberichtes die beiden eucharistischen Handlungen noch voneinander getrennt waren und nur die Becherhandlung nach dem Mahle stattfand. Aber schon die Umstellung des ὡσαῦτως Lk 22, 20 läßt eine inklusive Deutung zu (vgl. Einsetzungsbericht 34 f). Vielleicht wollte aber auch der paulinische Einsetzungsbericht nur angeben, daß als eucharistischer Becher der „Becher nach dem Mahle“ zu nehmen sei, ohne daß eine Aussage über die Stellung der Brothandlung gemacht werden sollte. Jedenfalls konnte die Wendung formelhaft weitergeschleppt werden (wie die späteren liturgischen Einsetzungsberichte zeigen), ohne daß auf eine Trennung der beiden Akte noch in den paulinischen Gemeinden geschlossen werden dürfte (dagegen s. unten).

und in der Überlieferungsgeschichte gestalten sich die beiden Herrenworte immer symmetrischer[47]), so daß man dahinter eine Gemeindepraxis vermuten möchte, die beide Akte schon zusammengeordnet hatte.

e) Dieser Eindruck verstärkt sich bei der Betrachtung von Mk 14, 22—24 par Mt 24, 26—28, wo die Parallelisierung der erzählten Handlungen und referierten Abendmahlsworte noch weiter fortgeschritten ist[48]). Ein schlichtes „und" verbindet die beiden Hälften; das mißverständliche „nach dem Mahle" ist fortgefallen[49]). Vollends das synthetische Zueinander[50]) der Herrenworte in diesen beiden Einsetzungsberichten macht eine durch die ganze Mahllänge getrennte Einordnung der beiden nur durch einander verständlichen Hälften unwahrscheinlich.

f) Auch in den paulinischen Ausführungen 1 Kor 10, 16. 21 und 11, 26—29 sind Brot und Becher und in den johanneischen Jo 6, 53ff[51]) Fleisch und Blut jeweilig so eng zusammengestellt, daß man Einfluß des Einsetzungsberichtes und dahinter eine liturgische Praxis vermuten möchte, die die beiden eucharistischen Akte schon sehr als Einheit empfand.

So dürfte es wahrscheinlich sein, daß schon sehr bald die beiden eucharistischen Handlungen zu einem einzigen Doppelvorgang zusammengewachsen sind. Man wird die Möglichkeit offen lassen wollen, daß diese Zusammenordnung nicht von Anfang an das Übliche gewesen ist, obgleich auch das möglich bleibt[52]).

2. Die Gründe für eine frühe Zusammenordnung der beiden eucharistischen Handlungen verdichten sich durch die Anzeichen, die erkennen lassen, daß die doppelgestaltige Eucharistie im apostolischen Zeitalter am Ende der Gemeindemahlzeit eingeordnet war[53]). Wenn auch andersartige Übung nicht für alle Zeiten und Gegenden der Urkirche ausgeschlossen werden darf, so zeigt sich doch nirgends eine deutliche Spur einer abweichenden Praxis[54]).

---

[47]) Vgl. Einsetzungsbericht 83 f. 94 u. a.

[48]) Vgl. Einsetzungsbericht 83 f. 94.

[49]) Aus der getrennten Erwähnung der Eulogie und Eucharistie Mk 14, 22—24 par Mt muß nicht unbedingt ein Schluß auf ursprüngliche Trennung der beiden Akte beim Gemeindemahl gezogen werden, weil die gesonderte Erwähnung einer Eulogie vielleicht nur verrät, daß auch nach Zusammenlegung der beiden Akte über dem Brot anfangs noch ein eigener Segensspruch gesprochen wurde; vgl. Paschamahlbericht 57 ff.

[50]) Vgl. Anm. 41.

[51]) Hier wirkt der Einsetzungsbericht nach; vgl. Jeremias, Abendmahlsworte 104 Anm. 1a; ders. in ZNW 44 (1952/53) 256 f.

[52]) Vgl. Anm. 46 und 49.

[53]) Die Verbindung von Gemeindemahl und Eucharistie in der apostolischen Zeit hätte nie bestritten werden sollen; über das Für und Wider in dieser Frage vgl. A. Arnold, Der Ursprung des christlichen Abendmahls (Freiburg ²1937) 100 ff.

[54]) Erst später (zur Didache vgl. Anm. 64) hat es vielleicht (im Dienste der eucharistischen Nüchternheit?) eine mahleröffnende Eucharistie gegeben, wenn das Zeugnis der koptischen Version der Ep. Apostolorum c. 15 entgegen dem Zeugnis der äthiopischen Version so gedeutet werden darf. Jedenfalls dürfte es gewagt sein, diese Praxis in die Urkirche zurückzudatieren, wie H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1296) 257 f; Elfers 170 f; Arnold 106 Anm. 81 u. a. wollten. Die Schwierigkeiten, die 1 Kor 11, 21.33 sichtbar werden, werden auch anderwärts einen pünktlichen gemeinsamen Beginn bei den antiken Arbeitsverhältnissen noch gründlicher in Frage gestellt haben als bei unseren heutigen Gottesdiensten. Eine mahleröffnende Eucharistie würde wohl schon bald an praktischen Schwierigkeiten gescheitert sein.

a) Der antike Mahlbrauch bot einen außerordentlich passenden Anknüpfungspunkt für die Einfügung der Eucharistie. Denn das festliche Gastmahl der Alten unterschied sich von einem alltäglichen Abendessen vor allem dadurch, daß es von einem „Trinkgelage" gefolgt war[55]), das als συμπόσιον als „mischtitā"[56]) den Mahlvorgang vom Ende her überformte und dem Ganzen den Namen lieh. Dieses Symposion begann nach dem Tisch-Dankgebet des Hausvaters über den 3. Mahlbecher, den Jesus mit seinem neuen eucharistischen Inhalt gefüllt hatte (s. oben). Es war sicher naheliegend, die Broteulogie vom Beginn des Mahles auch hierhin zu verlegen[57]) und hier beide eucharistische Handlungen zu vereinen.[58]) Anschließend bot sich noch gute Gelegenheit des Beisammenseins „in Jubel und Einfalt des Herzens, unter Lob Gottes" (Apg 2, 46 f), zu gemeinsamen „Gebeten" (Apg 2, 42); hier konnte man auch singend und lehrend den „Tod des Herrn verkünden, bis er kommt" (1 Kor 11, 26); hier ließ sich miteinander reden in „Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern" (Eph 5, 18 ff)[59]). Das so häufig ausgelassene antike Trinkgelage bekommt so eine neue Gestalt.

b) Die Bemerkung „nach dem Mahle" (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) spiegelt die Verbindung der apostolischen Eucharistiefeier mit einem Sättigungsmahl. Im lukanischen Abendmahlsbericht (Lk 22, 14. 15—18. 19—20 ff) wird man V. 20 ὡσαύτως wohl inklusiv verstehen und die Brothandlung mit der Bechereucharistie zusammen „nach dem Mahle" sich denken sollen[60]).

Zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums dürfte kein Mahlbericht mit einer das Sättigungsmahl umschließenden Eucharistie niedergeschrieben worden sein, weil das nach allem der späteren Gemeindepraxis entgegen war.

c) Auch Mk 14, 18—26a par Mt 26,21—30a wird von der eucharistischen Doppelhandlung erst erzählt, nachdem schon zweimal (Mk 14, 18. 22 par Mt) die Mahlsituation hervorgehoben war (ἐσθιόντων) die Eucharistie ist hier zumindest nicht am Anfang des Mahles lokalisiert gedacht. Die enge Zusammenordnung der beiden Hälften des Berichtes legt die Annahme nahe, daß auch die Brothandlung mit der Becherhandlung am Ende des Mahles vereint war.[61])

---

[55]) Vgl. J. Jeremias, ThStKr 131 Anm. 52; v. Sybel, Das letzte Mahl Jesu: ThStKr 95 (1923/24) 120; M. Barth, Das Abendmahl - Passahmahl, Bundesmahl und Messiasmahl (Zürich 1945) 37.

[56]) Vgl. Dalman 14; ferner Bill IV 613 ff.

[57]) Vgl. Anm. 49.

[58]) Die eucharistische Becherhandlung war im apostolischen Zeitalter überhaupt in mancher Hinsicht stärker betont als die Brothandlung, vgl. H. Schürmann, Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch: MTZ 4 (1953) 223—231.

[59]) Ein 4. Becher sollte hier beim urchristlichen Mahl nicht mehr kredenzt werden, wie er ja auch wohl (jedenfalls nach Mk 14, 25 par Mt) beim letzten Mahl Jesu gefehlt hatte. Paulus wünscht, daß in Korinth nur der eine Becher zum „Gedächtnis" des Herrn getrunken wird (vgl. 1 Kor 11, 25 mit 11, 21, ferner Eph 5, 18). — In Troas redet Paulus nach dem „Brotbrechen" noch bis zum Morgen, und in den Nachtisch-Gesprächen der neutestamentlichen Abendmahlsberichte (Lk 22, 21—38; Jo 13, 7—17, 35) könnte sich urchristliches Brauchtum spiegeln; eine Art Wortgottesdienst mit Unterweisung und Hymnen anstelle der üblichen Unterhaltungen und Fröhlichkeiten des Symposions (so auch 1 Kor 12, 1—14, 10? Vorsichtiger G. Delling, Der Gottesdienst im NT [Berlin 1952] 50; vgl. dazu unten Anm. 81).

[60]) Vgl. Biblica 32 (1951) 537 f; s. aber auch Anm. 46.

[61]) Vgl. nun auch G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes (München 1952) 120. — Aus der eigens erwähnten Eulogie neben der Bechereucharistie muß nicht geschlossen werden, das Brotbrechen sei noch zu Beginn des Mahles erfolgt; vgl. Anm. 49.

d) Es ist wohl mit Recht vermutet worden (s. oben), Apg 2, 42 würden die einzelnen Funktionen des Gemeindelebens (Lehre der Apostel, Koinonie, Brotbrechen und Gebete) in der Reihenfolge aufgezählt, in welcher sich beim Gemeindemahl die einzelnen Akte folgten. Gestützt wird diese Vermutung vielleicht durch das Mahl in Troas, das schon Apg 10, 7 als begonnen geschildert wird, während erst Apg 20, 11 das Brotbrechen erfolgt[62]).

e) Auch beim korinthischen Herrenmahl wird man sich die eucharistische Doppelhandlung (1 Kor 11, 23—25; vgl. 10, 16. 21) als zusammengefügte Einheit denken müssen (s. oben). Man wird sich diese aber nicht zu Beginn des Mahles vorstellen wollen, wenn Paulus rügt, daß es bei dem Mahl nicht zu einem gemeinsamen Anfang kam (11, 21. 33). Die Zwischenbemerkung 1 Kor 11, 25 „sooft ihr trinkt" könnte also vielleicht verstanden werden: „sooft ihr anstelle des Trinkgelages euer Gemeindemahl mit der Eucharistiefeier beschließt (wobei ihr keinen anderen Wein als den eucharistischen kredenzen sollt)"[63]).

f) Ob man nicht auch Eph 5, 15 konkret von der Gemeindeversammlung verstehen muß, die die Gestalt eines Mahles hat und bei der Wein getrunken wird (V. 18), wohl auch Unterweisung stattfindet (V. 17: „begreift, was der Wille des Herrn ist"), „Psalmen, Hymnen und Lieder des Geistes" gesungen werden (V. 19), vor allem aber auch im Namen des „Herrn Jesus Christus Danksagung Gott dem Vater" dargebracht wird (Eph 5, 20)? Ob man in diesem Zusammenhang die „Danksagung" (auch 1 Kor 14, 16 und 1 Thess 5, 18?) nicht „eucharistisch" verstehen darf? Dann ist es wohl nicht Zufall, wenn sie ihren Platz am Mahlende hat, nachdem das von Unterweisung und Gotteslob begleitete Sättigungsmahl vorbei ist.[63a])

g) Auch Kol 3, 12—17 bekommt erst Farbe auf dem Hintergrund einer Gemeindeversammlung, die die Gemeinde nach gegenseitigem Verzeihen (V. 12 f; nach Sündenbekenntnis?) in der Agape geeint hat (V. 14 f), wohl wieder bei einem Mahle. Es folgt Wortunterweisung (V. 16); es folgen „Psalmen, Hymnen und Lieder des Geistes" (V. 16) und — sicher nicht zufällig — am Ende „im Namen des Herrn Jesus Danksagung Gott dem Vater" (V. 17).[63a])

h) Wie auch immer man sich den Mahlbericht der Didache im einzelnen deuten mag, man wird doch kaum umhin können, Did 10, 6 an den Eucharistieempfang zu denken, so daß auch hier (9, 1—10, 6) ein Mahl geschildert wäre, in dem sich die apostolische Ordnung einer Eucharistiefeier im Anschluß an ein Mahl erhalten hat[64]).

i) Wenn das christliche Eucharistiegebet aus dem jüdischen Nachtischgebet herausgewachsen ist, nicht aus der Vortisch-Eulogie, dann wohl auch darum,

---

[62]) Vgl. Anm. 36.

[63]) Vgl. Biblica 32 (1951) 529 f. — Zum korinthischen Herrenmahl vgl. G. Bornkamm 119—123.

[63a]) Vgl. dazu H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (Köln 1953) 34—49.

[64]) Näheres s. Biblica 32 (1951) 532 f; vgl. G. Bornkamm 120. — Daß das Tischdankgebet keinen Einsetzungsbericht führt, sollte nicht abhalten, es eucharistisch zu verstehen. Denn hier wird nur ein Musterformular für solche gegeben, die nicht frei im Geiste danksagen können; da mußte der bekannte Einsetzungsbericht nicht notwendig mit angeführt werden.

weil jenes — anders als dieses — die ursprüngliche Stellung im Mahlgefüge wahren konnte. Und wenn die — nach dem lebhaften jüdischen Mahl notwendige — Aufforderungsformel vor dem Nachtischgebet sich vor dem christlichen Eucharistiegebet erhalten hat, dann wohl darum, weil die Situation die gleiche geblieben war: Eine Aufforderung war nötig nach dem von Tischgesprächen begleiteten Sättigungsmahl.[65])

Es darf nicht geleugnet werden, daß es in den langen Jahrzehnten und weit auseinanderliegenden Gemeinden — besonders auch in Sondersituationen — auch andersartige liturgische Bräuche gegeben haben kann[66]); die Quellen aber lassen immer nur einen Brauch mit einiger Sicherheit erkennen: Die Eucharistie ist schon bald — vielleicht von Anfang an —[67]) zu einer einzigen Doppelhandlung zusammengefügt und dem Mahl angefügt an der Stelle, an der beim antiken Gesamtmahl das Trinkgelage folgte. Nur d i e s e r eucharistische Vorgang kann daher für die apostolische Zeit auf seine Gestalt hin befragt werden.

B. DIE GESTALT

Hatte die Eucharistiefeier der apostolischen Zeit die Gestalt eines Mahles? Wir müssen uns auf die Ausdeutung der e i n e n erkennbaren apostolischen Praxis beschränken: der Eucharistiefeier im Anschluß an ein Sättigungsmahl.[68]) Wieder bestimmt sich das nähere Verhältnis der Eucharistiefeier zum Gesamtmahl so, daß sowohl die enge Verbundenheit beider Größen wie die innere und äußere Eigenständigkeit der Eucharistie gesehen werden muß:

1. In der apostolischen Zeit war die Eucharistie dem Mahlgeschehen in ähnlicher Weise angefügt wie das antike Trinkgelage, das den Gesamtvorgang des Mahles zu einem „symposion", zu einem Festmahl überformte. Aus zwei Elementen — dem abendlichen Gemeinschaftsmahl und der angefügten Euchariestiefeier — wurde so eine neue Ganzheit: ein festliches Mahl. Das eucharistische Geschehen bildet so einen Teil, wenn auch den bestimmenden, formierenden Teil dieses festlichen Mahlganzen.

a) Wir werden annehmen dürfen, daß nunmehr die eucharistische Doppelhandlung mit ihrem Eucharistiegebet[69]) den beim jüdischen Festmahl üb-

---

[65]) Wenn die Deutung der Fußwaschung Jo 13, 2 ff als pars pro toto für den Herrendienst der Eucharistie richtig wäre (vgl. mit vielen anderen wieder *O. Cullmann*, Urchristentum und Gottesdienst [Zürich ²1950] 102—106), müßte die Notiz Jo 13, 2.4 beachtet werden: Erst geraume Zeit nach Mahlbeginn wird sie angesetzt. Es folgen nach der Fußwaschung (= Eucharistie) Jo 13, 12 ff wie Lk 22, 21—38 (vgl. 20, 11) Tischgespräche und Unterweisungen. — Die Unsicherheit der eucharistischen Deutung rät jedoch, dieses Argument nicht zu verwerten.

[66]) Vgl. Anm. 54.

[67]) Vgl. Anm. 46 und 49.

[68]) Wenn es in frühester Zeit eine das Mahl umrahmende Eucharistiefeier gegeben haben sollte (vgl. Anm. 46 und 49), dann hätte diese eucharistische Praxis der des letzten Abendmahls Jesu geglichen und die gleiche Gestalt wie diese gehabt.

[69]) Irgendwann ist man dazu übergegangen, den Segensspruch über das Brot auszulassen und das eine Eucharistiegebet über Brot und Wein zusammen zu sprechen. Mk 14, 22—24 par Mt wird noch eine eigene Broteulogie sich spiegeln (vgl. Anm. 49); wir können nicht sehen, wann sich das änderte.

lichen Speisesegen über den 3. Becher (s. oben) ersetzt hat. Das dürfte sich Lk 22, 14—20 (in V. 20), wohl auch Did 10, 1—5[70]) spiegeln. Nirgends wird ein eigener, das Mahl beschließender Speisesegen vor der Eucharistie sichtbar, vielmehr wird das christliche Eucharistiegebet gleichzeitig als Nachtischgebet fungiert haben.

b) Die doppelgestaltige Eucharistie überformte vom Ende her das Gemeindemahl und gab ihm die Gestalt eines Festmahles, wie analog das dem Sättigungsvorgang folgende Trinkgelage beim antiken Symposion. Wir werden uns denken können, daß das Gemeindemahl häufig — anfangs vielleicht täglich — stattfand, daß es festlichen Charakter aber vielleicht nur am Herrentage[71]) bekam, wenn es mit (eucharistischem) Wein gefeiert wurde und ihm die Eucharistiefeier angefügt wurde. Würden wir die Eucharistie aus dem Gesamtgefüge dieses Mahlgeschehens herausnehmen, bliebe wohl ein gewöhnliches δεῖπνον zurück, nicht aber ein Festmahl, zu dem der Wein wesentlich gehörte. Erst das folgende Trinkgelage gab dem Mahl den Charakter eines Festmahles (s. oben).

c) Auch in der Benennung spiegelt sich noch die gestalthafte Einheitlichkeit des ganzen Vorgangs. Denn 1 Kor 11, 20 heißt wohl das ganze komplexe Mahlgeschehen „Herrenmahl", nicht nur das Essen des „Brotes" und Trinken des „Bechers des Herrn" (11, 27f) [72]). Gemeindemahl und Eucharistie sind als einheitliches Mahlgeschehen empfunden und benannt.

Die Apg versteht unter „Brotbrechen" wohl die eucharistische Doppelhandlung (s. oben); aber diese ist so sehr das Eigentliche, daß der Inhalt des Zusammenkommens (2, 46), der Zweck desselben (20, 7), einfach mit „Brotbrechen" angegeben werden kann.[73]) Das eucharistische Geschehen ist also wohl als das eigentlich bestimmende Moment der Gemeindeversammlung empfunden.

2. Trotz aller Verbundenheit des eucharistischen Geschehens mit dem Mahlganzen muß nun aber auch die relative Eigenständigkeit der eucharistischen Doppelhandlung gesehen werden:

a) Das für die apostolische Zeit bezeugte Gemeindemahl wird man nicht als gradlinige Fortführung des letzten Abendmahles Jesu verstehen dürfen. Weder als Abschiedsmahl noch als Paschamahl erlaubte es eine beliebige Wiederholung. Zur Wiederholung waren durch Jesu Wiederholungsbefehle (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 3. 24) auch ausdrücklich nur die beiden eucharistischen Handlungen bestimmt, nicht das Mahl als solches. Das gemeinsame Speisen am Abend wird in der Urgemeinde die gradlinige Fortsetzung des gewohnten Abendtisches Jesu mit seinen Jüngern sein, der ja mit den ihm Nachfolgenden ein gemeinsames Leben führte. Auch nach dem Ostergeschehen blieb die tägliche gemeinsame Abendmahlzeit (vgl. Apg 1,4?. 10, 41; Lk 24, 36—49; vgl. Mk

---

[70]) Vgl. Anm. 64.

[71]) Vgl. *Wikenhauser,* Apostelgeschichte 45.

[72]) Belege für δεῖπνον im Sinne von „Speise" (ein durch die Formulierung ἴδιον δεῖπνον nahegelegt, bei *H. G. Liddel — R. Scott,* A. Greek—English Lexicon (Oxford[9] repr. 1951) z. W; vgl. auch *F. Schultzen,* Das Abendmahl im Neuen Testament (Göttingen 1895) 32 f. 103 A. 2)

[73]) Vgl. Anm. 36.

16, 14; Jo 20, 19—23. 24—29) — vielleicht mit Verteilung von Tagesrationen — eine unmittelbare Notwendigkeit für Jünger, die in der Nachfolge Jesu Besitz und Beruf gelassen hatten. Die wirtschaftliche Unterstützung unbemittelter Bürger blieb auch später in der Urgemeinde wie in anderen Gemeinden dringlich (vgl. Apg 2, 24ff. 42; 4, 35; 6, 1ff; 1 Kor 11, 17—34; Jud 12). Wollte man nun auch noch den Wiederholungsbefehlen Jesu Folge leisten und die eucharistische Doppelhandlung wiederholen, lag es nahe, diese irgendwie mit dem Gemeindemahl zu verbinden. Wahrscheinlicher hat man das nicht alltäglich getan, sondern nur am Herrentag (vgl. 1 Kor 16,2; Apg 20, 7; Offb 1, 20; Ign. Magn 9, 1; Did 14, 1; Barn 15, 9). Das paulinische „Herrenmahl" wie überhaupt das apostolische Gemeindemahl mit Eucharistiefeier wäre also eine Komponente aus zwei in ihrem Ursprung verschiedenen Faktoren.[74]) Aber diese beiden Komponenten sind doch zu einer Einheit zusammengefügt, einem Vorgang, dem man in seiner Gesamtheit die Gestalt eines Festmahles zuerkennen muß. Eine gesonderte Eucharistiefeier ist in apostolischer Zeit nicht erkennbar.

b) Wenn in der apostolischen Zeit die doppelgestaltige Eucharistie den Platz des antiken Trinkgelages einnahm und das Eucharistiegebet an der Stelle des jüdischen Nachtischgebetes fungierte, dann war hier der jüdische und antike Mahlbrauch doch sehr überschritten, wenn an dieser Stelle auch das Brot gesegnet, gebrochen, dargereicht und genossen wurde. Die 3 synoptischen Abendmahlsberichte (Lk 22, 7—38 sowohl wie Mk 14, 12—26a par Mt 26, 17—30a) lassen dann auch deutlich diese Abgehobenheit und Eigenbedeutung der eucharistischen Doppelhandlung dem umgebenden Mahlgeschehen gegenüber erkennen.

c) Wenn die Apostelgeschichte die eucharistische Doppelhandlung mit dem eigenen Namen "Brotbrechen" belegt hat (s. oben), steht auch dahinter ein lebendiges Wissen um die Eigenständigkeit dieses Vorgangs.

Mehr noch als beim letzten Abendmahl Jesu ist man versucht, den eucharistischen Vorgang der apostolischen Zeit isoliert zu nehmen und auf seine Gestalt zu befragen. Denn deutlich ist die schon beim letzten Abendmahl Jesu erkennbare Eigenständigkeit der Eucharistie nun noch größer geworden. Die zusammengezogene eucharistische Doppelhandlung formiert das Mahlgeschehen nicht mehr derart durchgreifend wie die beiden eucharistischen Handlungen das letzte Abendmahl Jesu. Die Eucharistie ist auf dem Wege, sich zu verselbständigen. Aber sie ist doch noch kein selbständiger Vorgang. In ihrer Verbindung mit dem Gemeindemahl kann man ihr in apostolischer Zeit noch nicht die Gestalt eines Mahles zuerkennen. Sie bleibt Bestandteil, wenn auch der entscheidende und formgebende Bestandteil einer umfassenderen festlichen Mahlgestalt.

---

[74]) Vgl. ähnlich auch *J. Jeremias:* Exp Tim 64 (1952/53) 92. — Das dürfte der richtige Kern der These Lietzmanns (vgl. bes. Messe und Herrenmahl) sein, der fälschlich eine jerusalemer und eine paulinische Eucharistiefeier glaubte unterscheiden zu müssen.

III. DIE VOM GEMEINDEMAHL GETRENNTE NACHAPOSTOLISCHE EUCHARISTIEFEIER

A. Der Vorgang

Die Verbindung von Gemeindemahl und Eucharistiefeier konnte Mißstände aufkommen lassen. 1 Kor 11, 22. 25 (vgl. Eph 5, 18) ist angedeutet, daß besonders der Weingenuß dabei gefährlich sein konnte. So kam es zu einer Trennung[75]) und Verlegung der Eucharistiefeier auf den Morgen[76]). Eucharistiefeiern in kleinem Kreis oder gelegentliche — wenn auch in apostolischer Zeit nicht nachzuweisende — Eucharistiefeiern ohne Verbindung mit einem Gemeindemahl bei besonderen Anlässen könnten die Trennung vorbereitet haben[77]).

1. Das erste [78]) greifbare Zeugnis für eine Trennung von Gemeindemahl und Eucharistie bringt der bekannte Brief des Plinius an Trajan (10, 96), denn hier wird unter dem in der Morgenstunde abgehaltenen sacramentum die Eucharistie zu verstehen sein[79]).

2. Eine Spur dieser Neuerung des frühen 2. Jahrhunderts dürfte sich auch erhalten haben in den frühen westlichen Texten (D it[l] svy), die im lukanischen Abendmahlsbericht den 1. Becher zu beseitigen trachteten. Offenbar wollte man ein Schriftzeugnis nicht mehr wahr haben, das von einem Gemeindemahl, speziell von Weingenuß vor der Eucharistiefeier, erzählte[80]).

3. Zur Zeit des Justin scheint sich dann die Trennung (Apol. I 65. 67) von Gemeindemahl und Eucharistiefeier in weiteren Gebieten der Kirche durch-

---

[75]) Die Zusammenlegung der beiden eucharistischen Handlungen und die Trennung der Eucharistie vom Gemeindemahl wird vielfach fälschlich zeitlich zusammengelegt; vgl. nur *Jeremias*, Abendmahlsworte 98 f.

[76]) Welche möglichen Motive mitgewirkt haben können bei der Wahl der Morgenstunde, diskutiert *Jungmann* I 22 f.

[77]) 1 Kor 11, 21. 34 ordnet Paulus noch nicht die Trennung von Eucharistie und Sättigungsmahl an, obgleich sich diese hier schon vorbereitet. Paulus ist gerade daran interessiert, daß die hungernden Brüder gespeist werden.

[78]) *Frischkopf*, Die Neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage (Münster 1921), glaubte vielleicht mit Recht aus Ignatius, Smyrn. 8 die Trennung schon erschließen zu können (S. 99 f). *Elfers* 250 A. 63 folgerte das Gleiche aus den Angaben der Brevierlektion über Alexander (3. Mai), die auf den Lib. Pont. zurückgeht: „Is constituit, ut tantummode panis et vinum in mysterio offeretur".

[79]) So auch *O. Holtzmann*, ZNW 5 (1904) 113 f; *A. Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus (Tübingen [2]1953) 250; *J. A. Jungmann*, ZKTh 72 (1950) 67 und Missarum Sollemnia I 24 f (dort weitere Autoren dieser Meinung).

[80]) Vgl. den eingehenderen Nachweis in Biblica 32 (1951) 522—541 und in MThZ 4 (1953) 226 Anm. 21.

gesetzt zu haben: Die sonntägliche (Apol. I 67) Eucharistiefeier ist auf den Morgen verlegt und mit einem nach synagogalem Vorbild geformten Wortgottesdienst[81]) verbunden.

Beim letzten Abendmahl Jesu und in der apostolischen Zeit war die Eucharistie noch einem umfassenderen Mahlgeschehen als integraler Bestandteil eingeordnet; gleichzeitig zeigte sie auf diesen beiden Entwicklungsstufen schon eine gewisse formale Eigenständigkeit und einen eigenen Sinngehalt. So kann es nur als folgerichtige und wesensgerechte Entwicklung verstanden werden, wenn die Eucharistiefeier sich nunmehr auf der 3. Entwicklungsstufe ganz vom Gemeindemahl getrennt hat.

---

[81]) Man wird den christlichen Wortgottesdienst nicht zu gradlinig und eindeutig aus dem jüdischen Synagogalgottesdienst ableiten dürfen (das hat — wenn auch etwas einseitig — *O. Cullmann* 29—34 gezeigt). Wenn Jesus seine Unterweisungen sowohl in der Öffentlichkeit wie in der Form von häuslichen Mahlgesprächen (vgl. Lk 11, 37 ff; 14, 1 ff) gegeben hat, besonders deutlich beim letzten Abendmahl (vgl. Lk 22, 21—28; Jo 13, 2—17, 33; Mk 14, 18b—21; Mt 26, 21—35), dann folgten die Apostel Jesus, wenn wir auch die apostolische Unterweisung von Anfang an im Raume der Öffentlichkeit (Apg 2, 46; 5, 12; 5, 42; vgl. 3, 11) wie beim Gemeindemahl (Apg 2, 46) zumindest in einem Privathaus (Apg 5, 42; 12, 12; 20, 20) finden. Gemeindeunterweisung aber und Gemeindegebet wird im Unterschied zu vorwiegend missionarischen Wortversammlungen in den Synagogen (Apg 13, 14.44; 14, 1; 17, 1 f. 10.17a; 18, 4.19; 19, 8) oder auf der Agora (Apg 17, 17.32 ff, vgl. 25, 26) oder auch in anderen eigenen Räumen (Apg 18, 7; 19, 9; vgl. 29, 2) in den meisten Fällen in Verbindung mit den abendlichen Gemeindemahlzeiten gestanden haben. Apg 2, 42 könnte sich das spiegeln (s. oben), ebenso Apg 20, 7 ff, vielleicht auch Eph 5, 18 ff. Auch in der Aufforderung zum heiligen Kurs (Röm 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Thess 5, 23; 1 Petr 5, 14) und in den Grußformeln am Ende apostolischer Briefe, die wie Einleitungsformeln urchristlicher Eucharistiefeiern klingen, hat man schon oft (vgl. zuletzt *Delling* 150 f im Gefolge von *R. Seeberg,* RGG I (1906) 118 ff; *H. Lietzmann* 229; *G. Bornkamm* 123), ein Zeugnis dafür zu finden geglaubt, daß in der urchristlichen Versammlung der Verlesung apostolischer Schriften die Eucharistiefeier gefolgt sei. Auch 1 Kor 12, 1 bis 14, 48 kommt Paulus vielleicht nicht zufällig auf den Wortgottesdienst zu sprechen, nachdem er vorher grade vom Gemeindemahl und der Eucharistie (11, 17—34) gehandelt hat; beides scheint bei der gleichen Gemeindeversammlung lokalisiert werden zu müssen (vgl. 1 Kor 11, 17.18 mit 14, 26). Sehr deutlich bezeugt Eph 5, 15—21 die Einheit von Mahl und Wortunterweisung. Schließlich können auch die Abendmahlsberichte der Evangelien als Spiegelung urchristlichen Mahlbrauchtums genommen werden, wenn sie beim letzten Abendmahl von Unterweisungen Jesu berichten (s. oben). Dabei würde man sich nach Apg 2, 42; Mk 14, 18b—21; Mt 26, 21—25 und den Schlußformeln der apostolischen Sendschreiben die Unterweisung lieber anstelle des Tischgespräches während des Sättigungsmahles und vor der anschließenden Eucharistiefeier lokalisiert denken, nach Lk 22, 21—38; Jo 13, 7—17, 33 und vielleicht auch nach 1. Kor 12, 1—14, 40 nach der Eucharistiefeier an der Stelle, an der beim antiken Festmahl das folgende Trinkgelage noch Raum für Gespräche bot (vgl. dazu Anm. 59). Wahrscheinlich war die Praxis nicht einheitlich und auch noch nicht streng festgelegt (vgl. Apg 20, 7 ff). Immerhin wird man sagen müssen, daß schon im apostolischen Zeitalter die Eucharistie häufig mit einem (noch wenig geformten) Wortgottesdienst und apostolischer Unterweisung verbunden war, daß in gewissem Sinne das Tischgespräch die Urform des christlichen Wortgottesdienstes darstellt. Eigentlich brauchte nur die Mahlsituation wegfallen und der Wortgottesdienst festere synagogale Formen bekommen, und die 3. Entwicklungsstufe urchristlicher Eucharistiefeier war erreicht. Jedenfalls darf man die starke Angleichung an die Formen der Synagoge nicht in die ursprünglichen Zustände zurückprojizieren. Vgl. zur Frage auch *Delling* 50 f, *G. Bornkamm* 113 Anm. 2 und (vorsichtiger) *Jungmann* I 26 Anm. 61a; *H. Schlier,* Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (Köln 1953) 34.

B. Die Gestalt

Auf der 3. Entwicklungsstufe hat die Eucharistie die formale Selbständigkeit erreicht, die die Gestaltfrage zu stellen erlaubt. Darf der losgelöste eucharistische Vorgang als Mahlgestalt angesprochen werden?

a) Deutlich sind bei Justin alle Elemente genannt, die zu einer Mahlgestalt gehören: Brot und Wein als die Speisen (Apol I 65, 3f; 67, 5; 66, 1f), der allgemeine Genuß (65, 5; 67, 5; 66, 1 f) und Gabenverteilung (67, 6), das Tischgebet (65, 3 ff; 67, 5), die Tischgemeinschaft (65, 1; 67, 3), Tischdiener (65, 3. 5; 67, 5), der „Vorsteher der Brüder" als der Hausvater (65, 2; 67, 5 f). Alle diese Mahlelemente bauen zusammen einen ganzheitlichen Vorgang auf, der Selbstand in sich hat und den man wohl einen Mahlvorgang wird nennen müssen[82]). Und das umso mehr, weil sich hier ein Vorgang verselbständigt hat, der schon beim letzten Mahl Jesu und beim urchristlichen Gemeindemahl als das eigentliche formgebende Element des Mahlvorganges erkannt wurde und dort schon die wachsende Tendenz zeigte, sich als das Eigentliche und Wesentliche des Mahles zu verselbständigen. Wir wären damit zu dem Ergebnis gekommen: in der urchristlichen Eucharistiefeier drängt eine Mahlgestalt stufenweise ans Licht.

b) Eine Mahlgestalt kann aber nun in doppelter Weise gegeben sein, in alltäglicher Form oder in der Hochform des Festmahles. Wenn wir in der Eucharistiefeier eine Mahlgestalt erkennen, muß dabei gesagt werden, daß es sich hier um die Gestalt eines Festmahles handelt.[83]) Die Eucharistie hat auf der

3. Entwicklungsstufe die Gestalt eines Festmahles. Dem entspricht, daß sie bei Justin Sonntagsfeier ist.

2. Aber gerade hier, wo wir glauben, die Mahlgestalt der Eucharistiefeier greifen zu können, ist diese nun doch wieder in doppelter Weise in Frage gestellt.

a) Der von Justin zweimal ausführlich geschilderte Eucharistievorgang kann nun nur dann ein „Mahl" genannt werden, wenn man ein derartig stilisiertes und zeichenhaftes Geschehen noch so nennen darf. Denn hier geht es nicht mehr um Sättigung mit „gewöhnlicher Speise und gewöhnlichem Trank" (66, 2); Brot und Wein sind als natürliche Nahrungsmittel gleichgültig geworden und eine Sättigung ist nicht mehr intendiert. Diakone reichen den Hinzutretenden nur noch ein Stücklein gebrochenen Brotes und einen Schluck Mischwein; Tische werden nicht mehr erwähnt. Der Vorgang ist gänzlich stilisiert, seines natürlichen Sinngehaltes enthoben und ganz zeichenhaft. Die Eucharistiefeier ist hier nicht ein natürliches Mahl, das zusätzlich zu seiner natürlichen Mahlgestalt auch noch irgendwie Darstellungscharakter hätte, vielmehr ist die Zeichenhaftigkeit hier konstitutiv: Die Eucharistiefeier existiert über-

---

[82]) Zum Begriff des „Mahles" vgl. Anm. 6.

[83]) Schon Jesu letztes Abendmahl hatte die Gestalt eines Festmahles, vgl. Anm. 12. Ebenso formierte die Eucharistiefeier das Gemeindemahl zu einem Festmahl (s. oben). Für das palästinensische Festmahl aber ist wesentlich vor allem der Wein, vgl. Biblica 32 (1951) 530 f. Der Wein ist aber konstitutives Element der Stiftung Jesu geworden. Somit gehört die Festlichkeit zur Eucharistiefeier, eine Erkenntnis, die allerlei liturgische und pastorale Konsequenzen haben könnte.

haupt nur als ein zeichenhaftes, von anderswo her beinhaltetes Mahlgefüge. Diese Spezifikation scheint nicht unwichtig zu sein, wenn man die urchristliche Eucharistiefeier glaubt ein Mahl nennen zu müssen.[84])

Die gleiche Zeichenhaftigkeit eignet aber nun auch schon den eucharistischen Handlungen Jesu. Schon beim jüdischen Mahl war das mahleröffnende „Brotbrechen" und die mahlbeschließende Bechereucharistie (an die sich in Einzelfällen auch schon eine segenwünschende Becherdarbietung anschließen konnte; (oben) ein stilisiertes, rituell verfestigtes Geschehen von großer Bedeutsamkeit. Dabei blieben aber immer Brot und Wein natürliche Genußgegenstände für das Mahl. Unter den Händen Jesu werden aber Brot und Becher zu Trägern eines andersartigen Sinngehaltes und Inhaltes, so daß deutende Worte unentbehrlich wurden. Der zeichenhafte Charakter eignet der Stiftung Jesu von ihrem Ursprung her.[85]) Die sakramentale und liturgische Ordnung der Kirche wächst mit folgerichtiger Gesetzmäßigkeit aus diesem Tun Jesu.

b) Aber es genügt noch nicht, die Zeichenhaftigkeit der ans Licht drängenden Festmahlgestalt zu betonen. Etwas Zweites muß gesehen werden: Diese zeichenhafte Mahlgestalt scheint eigenartig gebrochen, irritiert zu sein.
Wenn wir den Eucharistievorgang, wie er sich bei Justin herausgebildet hat, eine Mahlgestalt nennen, werden wir dabei nicht ganz froh. Denn hier ist die Handlung des „Vorstehers" stark überbetont gegenüber dem gemeinsamen Empfangen und Genießen der Mahlgemeinschaft. Es gibt kein Vortisch- und kein Nachtischgebet mehr, sondern nur noch das eine Eucharistiegebet, das den Mahlvorgang überwölbt, besser: dem Speisevorgang vorgelagert ist. Der „Vorsteher" führt die Eucharistie „des weiteren aus" (65, 3), „so viel ihm möglich ist" (67, 5). Im Dialog mit Tryphon (41, 4) wird deutlich, daß dieses betonte und lange Danken auf einem breiten Gedenken an die Heilstaten Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte aufruht. Wie sehr dieses Eucharistiegebet den ganzen Vorgang formiert, ersieht man aus der stehenden Haltung, die nicht mehr einem Mahlvorgang, sondern dem Gebet konform ist. Dieses Stehen fällt umso mehr auf, als man vorher beim Lesegottesdienst noch gesessen hatte. Tische werden nicht erwähnt. Breiter als der gemeinsame Genuß ist die Darreichung der Gaben (65, 5; 67, 5) geschildert, zu denen man anscheinend (wie Did 10, 6) „hinzutreten" muß. Fast fällt der ganze Vorgang auseinander

---

[84]) R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1953) 144 urteilt: „Hier ist die Eucharistie nur noch liturgische Feier, keine eigentliche Mahlzeit mehr". Aber nicht nur ein eigentliches Sättigungsmahl kann die Gestalt eines Mahles haben. — Die Zeichenhaftigkeit der eucharistischen Mahlgestalt ist stark betont bei Pascher, Eucharistica 31. 34 f; Grundgestalt 66 ff und sonst durchgehend. Aber gegen Pascher, Grundgestalt 67 ff; derselbe, Form 35—53 und Guardini, Gestaltung 8 wäre wohl eine Unterscheidung anzubringen: Die „Darstellung" der eucharistischen Mahlgestalt geht nicht auf das letzte Abendmahl Jesu, sondern auf den Herrentod einerseits, das kommende Mahl andererseits. Es wäre zu unterscheiden zwischen der Anamnesis und der Mimesis: Jesu letztes Abendmahl wird nachvollzogen, aber gedacht wird des Herrentodes. Dramatischer Nachvollzug und zeichenhafte Darstellung wären doch wohl zu trennen.

[85]) Die Eucharistie ist also nicht erst „nachträglich" stilisiert und liturgisch-rituellen Formgesetzen unterworfen worden. Sie hatte auch anfänglich nicht „die unmittelbare Gestalt des Täglich-Wirklichen" und nimmt nicht erst später „einen anderen Charakter an: den symbolisch-liturgischen" (gegen Guardini, Gestaltung 12 f).

in den Danksagungsakt des Vorstehers einerseits und den Speisungsakt der Diakone andererseits.[86])

Wenn wir also den bei Justin geschilderten eucharistischen Vorgang ein „Mahl" nennen wollen, dann genügt es noch nicht, von einem „zeichenhaften" Mahl zu reden. Es muß dabei gesagt werden, daß diese zeichenhafte Mahlgestalt infolge der Überbetonung des Danksagungsaktes irgendwie verschoben, gesprengt, irritiert ist.[87])

Es war ratsam, auf Justin etwas näher einzugehen, weil hier ein Phänomen deutlicher Gestalt gewonnen hat, das auch beim letzten Abendmahl Jesu und der apostolischen Eucharistiefeier schon erkennbar war, wenn auch noch nicht so ausgeprägt. Schon die Einsetzungsberichte legen bei der Beschreibung des Geschehenen den ganzen Akzent auf das Tun Jesu, das „zum Gedächtnis" immer neu wiederholt werden soll (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25). Daß die Tischgemeinschaft auch von dem Dargebotenen genommen habe, wird nur bei Markus (14, 23) beiläufig erwähnt. Das Ganze ist auch hier schon mehr als ein Lob- und Dankakt Jesu einerseits, als ein Speisungsvorgang andererseits geschildert, nicht so sehr als ein gemeinsames Mahlzeithalten einer Tischgemeinschaft. Die Aufforderungsformeln „nehmt" (?), „eßt", „trinkt", „teilt es auf" (Mk 14, 22; Mt 26, 26. 27; Lk 22, 17) fehlen im lukanischen und paulinischen Einsetzungsbericht wohl ursprünglich[88]). Paulus unterläßt sogar noch die ausdrückliche Erwähnung der Austeilung (1 Kor 11, 24), und der ganze Akt wird bei ihm zu einer „Verkündigung des Herrentodes" (1 Kor 11, 26). Die breiten Eucharistiegebete der paulinischen Briefe

---

[86]) Es ist aber doch wohl noch eine Mahlsituation, die das Danksagungsgebet und den Speisungsakt verknüpft. Denn das Danksagungsgebet ist bei Justin (65, 3; 67, 5) nicht einem Mahlgeschehen verselbständigt vorgelagert, sondern hat deutlich noch den Charakter eines Tischgebetes. Das Herbeibringen von Brot, Wein und Wasser als Mahlbereitung ist unmittelbar vorher erwähnt. — Bedenklich könnnte man auf der sich hier anbahnenden folgenden Entwicklungsstufe werden, auf der aus der Tischbereitung der Opfergang wird und das Dankgebet zu einer Anaphora. Hier könnte man dann fragen, ob nicht aus der Mahlgestalt eine actio, eine Opferdarbringung geworden ist. Aber hier wird auch gleichzeitig deutlich, wie sehr die Aussagen über die Morphologie der Sakramente theologische Aussagen sind und nicht nur solche der Phänomenologie. Es ist das Auge des Glaubens verlangt, das die Gestalt deutet (vgl. Anm. 3. 94).

[87]) Die Mahlgestalt wäre nicht nur irritiert, vielmehr würde bei Justin in die Mahlgestalt eine andere Gestalt, die des Eucharistiegeistes, eindringen, wenn die Eucharistia hier nicht mehr den Charakter des Tischgebetes hätte. S ö h n g e n, Wesen 59 f urteilt: „Das Mahl der Messe geht freilich nicht im Mahlgenuß auf", vielmehr „gehört die Mahlweihe mit zum Mahl als solchem, und zwar als der grundlegende Akt". P a s c h e r, Grundgestalt 66 urteilt: „Mögen daher mit dem eucharistischen Gebet auch noch andere Bedeutungen verbunden sein, dies kann doch wohl nicht bestritten werden, daß sie ... Tischsegen sind. ... In der ganzen Auseinandersetzung über die Beurteilung der Gestalt scheint sich hier der Knoten zu schürzen. Denn wenn das Hochgebet wirklich ein Tischsegen ist, dann kann die Zusammenfügung zum Ganzen als Mahl gekennzeichnet werden". Nach J u n g m a n n I 26 f dagegen konnte „die Gestalt des Mahles ... von Anfang an nicht allein die Art der Feier der Eucharistie bestimmen". Das Dankgebet „trat" zum Mahl „hinzu". Wenn man es als Teil des Mahles betrachten will, „kann man immerhin auch die Mahlgestalt in den Vordergrund rücken. Doch bleibt dies eine sekundäre Betrachtungsweise" (27 Anm. 63). Aber daß das Tisch-Dankgebet das Mahl heiligt und zu Gott empor trägt, ist ein Tatbestand, der für jüdisches Empfinden wie wohl überhaupt für den antiken Menschen selbstverständlich ist und noch nicht den Charakter des Danksagungsgebetes als Tischgebet und Bestandteil der Mahlgestalt aufhebt.

[88]) Vgl. Paschamahlbericht 30 f; Einsetzungsbericht 113 f. 4. 5.

und manche Doxologien der neutestamentlichen Schriften könnten vielleicht eine Ahnung davon geben, welche Bedeutung und ungefähre Gestalt das „eucharistische" Danksagungsgebet der apostolischen Zeit gehabt hat[89]). Man möchte gar glauben, schon Jesus habe sich beim letzten Abendmahl nicht mehr an die tradierten Formeln gehalten und sich mit der Erinnerung an die alttestamentlichen Heilstaten begnügt. Kreiste doch sein Denken bezeugter Weise ganz um seinen bevorstehenden Tod (Lk 22, 15. 18. 19. 20. 28f; Mk 14, 18f) und die erwartete Auferstehung (Lk 22, 16. 18. 29f), um die durch seinen Tod konstituierte neue Diatheke von Jer 31, 31 (Lk 22, 20; vgl. 22, 29f, und das nahende Königtum (Lk 22, 16. 18. 29f). Vielleicht konnten die Abendmahlsworte — in ihrer Prägnanz kaum verständlich — darum so kurz formuliert werden, weil sie ihren Rückbezug hatten an den breiteren Ausführungen in den unmittelbar vorhergehenden Segensgebeten. Doch das sind Vermutungen. Jedenfalls erklärt sich aber die urchristliche Sitte, die Eucharistie frei im Geiste zu sprechen (Did 10, 7; Justin Apol. I 65, 5; 67, 5), am besten, wenn sie in einem Vorbild Jesu wurzeln würde.[90])

So wird also die „Mahlgestalt", wenn wir sie akzeptieren wollen, schon von Anfang an gestört durch die Überbetonung des Eucharistiegebetes, so sehr, daß die Mahlgestalt dabei irgendwie aus dem Maß gerät. Solange die eucharistische Doppelhandlung nur ein formender Bestandteil des Mahlvorganges beim letzten Abendmahl Jesu und bei der apostolischen Mahlfeier gewesen ist, stand sie irgendwie überbetont in der Mahlgestalt. Wie sie sich aber verselbständigt hat und selbst als „zeichenhafte" Mahlgestalt in Erscheinung tritt, ist sie eine in sich gestörte, irritierte Mahlgestalt.

Es sei ein Vergleich erlaubt, der diesen Tatbestand vielleicht verständlicher machen kann: Eine große Anzahl von Gleichnissen Jesu weisen in ihrer Bildhälfte einen Punkt auf, wo das Bild nicht mehr stimmt, wo es überbetont, ins Paradoxe, Groteske, Unwahrscheinliche verzerrt ist. Das ist aber dann der Punkt, an welchem die hinter der Bildhälfte liegende Sachhälfte das Bild tangiert, wo die bezeichnete Wirklichkeit durch das Bild hindurchscheint und es sprengt. In ähnlicher Weise läßt auch die eucharistische Mahlgestalt in der Überbetonung des Eucharistiegebetes die hinter dem Mahl liegende Sache — das Gedächtnis des Herrentodes und die dankende Hingabe für ihn — durchscheinen.[91])

---

[89]) Vgl. E. Mocsy, De gratiarum actione in epistoles paulinis; Verbum Domini 21 (1941) 198.228 f); Jungmann I 21.

[90]) Wenn Lk 24, 35 die Emmausjünger Jesus beim „Brotbrechen" erkannten, haben sie ihn vielleicht bei dem mit diesem verbundenen Tischgebet erkannt. Die Betonung der „Eucharistie" Jo 6, 23 könnte in gleiche Richtung weisen. Auch wenn sich im christlichen Bereich die Vokabel εὐχαριστεῖ für das Hochgebet durchsetzt, wird das ein Hinweis sein, daß dieses in charakteristischer Weise ein auf Gedenken aufruhendes Danken war; vgl. Paschamahlbericht 53—60.

[91]) Hier müßte gefragt werden, wie diese Akzentuierung des Eucharistiegebetes zustande kommt. Wenn man davon absieht, daß das Dankgebet — schon im jüdischen Raum — von Anfang an auch Bitte (Epiklese) gewesen ist, bleiben zwei Wesensmomente: das Gedächtnis (Anamnese) und der Lobpreis (Doxologie). Dabei ist es wichtig, zu erkennen, daß das lobende Danken auf dem Gedenken aufruht und dieses voraussetzt. Die Eucharistiegebete wachsen an Bedeutung und Umfang, wenn das Gedenken intensiver und breiter wird. Im gleichen Maße werden sie aber auch doxologischer. Die Anamnese des

Dabei formulieren wir wohl richtig, wenn wir sagen: Mit dem überbetonten Eucharistiegebet dringt nicht eine neue, fremde Gestalt in die Mahlgestalt ein, zu dieser „hinzukommend" (das Eucharistiegebet bleibt als Tischgebet Teil der Mahlgestalt), vielmehr ist die Mahlgestalt verzerrt, verschoben, vereinseitigt, weil ein Teilmoment derselben — das Tischgebet — so stark überbetont ist.

Nunmehr können wir zusammenfassen: Der Vorgang der urchristlichen Eucharistiefeier ist für uns weitgehend in Dunkel gehüllt, was die Frage nach der Gestalt dieses Vorgangs so sehr erschwert. Jedoch sind mit einiger Wahrscheinlichkeit zwei liturgische Neuerungen feststellbar, die zwar im einzelnen nicht zeitlich und regional genau fixierbar sind, die aber doch die Geschichte der urchristlichen Eucharistiefeier in drei Abschnitte teilen: Die Zusammenordnung von „Brotbrechen" und Bechereucharistie zu einer einzigen Doppelhandlung und ihre Einordnung an das Ende des Mahles unterscheidet die apostolische Eucharistiefeier von der Jesu beim letzten Abendmahl, ihre gänzliche Trennung vom Gemeindemahl unterscheidet die nachapostolische Feier von der des apostolischen Zeitalters. Nach der Gestalt der Eucharistie fragend, verzichteten wir darauf, den noch embrionalen und nicht zu Eigenständigkeit und Selbstand geborenen eucharistischen Vorgang der beiden Anfangsstufen aus dem Mahlganzen zu lösen und in künstlicher Isolierung auf seine Gestalt hin zu befragen. (Das Ergebnis einer solchen Befragung würde nur lauten können, daß hier konstitutive Mahlgesten, wichtige Bestandteile einer Festmahlgestalt, vorliegen, nicht aber eine eigene Mahlgestalt.) Wir versuchten vielmehr den ans Licht drängenden und zu Selbständigkeit ausreifenden eucharistischen Vorgang lebendig in diesem seinem Werdeprozeß zu sehen und

---

Eucharistiegebetes (verbunden mit den signifikativen Momenten der durch Begleitworte noch sprechender gemachten Gestalten von Brot und Wein) ist das Moment, das aus dem Mahl ein Gedächtnismahl des Herrentodes macht. Das Opfer Christi kann in der Anamnese aufleuchten, ohne daß die Mahlgestalt dadurch geändert oder gestört wird. Die Mahlgestalt bezeichnet das Opfer, ohne daß das Hineinleuchten des Opfers gestaltändernd wäre. Wohl aber scheint die Anamnese — also ein Teil der Mahlgestalt — so breit und stark geworden zu sein auf Grund des „gedachten" Inhalts, daß diese Ausweitung der Anamnese und damit des Tischgebetes die Mahlgestalt verzerrt und stört. — Mit der Anamnese steigert sich aber auch das doxologische Moment im Eucharistiegebet. Dieses wird recht bald schon als Ausdruck der inneren Opferhingabe (schon Hebr 13, 15?) verstanden; vgl. Jungmann I 28. 30—36. Opfergedächtnis und Opferhingabe drängen im Eucharestiegebet immer stärker ans Licht. Erst wenn die Opferhingabe das Eucharistiegebet so stark umformt, daß es nur noch Anaphora, Darbringungsgebet ist, wenn es aufhört, Dankgebet zu sein, ist sein Charakter als Tischgebet zerstört. Aber das wäre eine Fehlentwicklung, vor der die kräftige Betonung der Anamnese bewahren kann (vgl. Anm. 87). Solange das eucharistische Hochgebet das Gedächtnismoment enthält und Danksagung bleibt, bewahrt es auch seinen Charakter als Tischgebet und bleibt es Teil einer Mahlgestalt. Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von J. A. Jungmann, Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistia: Tüb. Theol. Quartalschr. 133 (1953) 385—399; jetzt auch in: Das eucharistische Hochgebet (Rothenfelser Reihe 1; Würzburg 1954). Jungmann sah in seinen sonstigen Arbeiten im Eucharistiegebet mehr das Moment der „Gebetsbewegung hin zu Gott" (I 27); derselbe in: Stimmen d. Zeit 74 (1948/49) 311 ff. Dagegen betonte von jeher Pascher mit Recht das Moment des Gedächtnisses stärker, ohne dieses aber deutlich genug (wie jetzt Jungmann in dem oben genannten Aufsatz) schon im Eucharistiegebet zu finden. Paschers Formulierung: „Das Opfersymbol der heiligen Messe ist das Hochgebet, integriert durch die Gestaltentrennung mit den Herrenworten" (Form 55), bringt die rechte Synthese, wenn die Opfersymbolik des Hochgebetes nicht nur in der Opferhingabe, sondern grundlegender noch im Gedächtnis des Herrentodes gesehen wird.

zu befragen. Diesen Entwicklungsprozeß überschauend, glaubten wir in aller Vorsicht die Meinung vertreten zu dürfen, es zeichne sich hier der Prozeß einer Mahlwerdung ab, es dränge eine Mahlgestalt ans Licht. Ein Vorgang, der schon beim letzten Mahl Jesu mahlkonstitutiv war und in stärkster Weise innere Eigenwertigkeit hatte, schält sich immer mehr heraus aus dem Mutterboden eines natürlichen Mahlgeschehens und nimmt selbst die eigenständige Gestalt eines Mahles an, eines festlichen Mahles.

Diese Behauptung kann aber nur bestehen, wenn im gleichen Augenblick diese Aussage korrigiert und ergänzt wird: Was sich da als ein gestalthaftes Gefüge herausentwickelt, ist ein „zeichenhaftes" Festmahl; und diese zeichenhafte Mahlgestalt ist dazu noch eine „gestörte" Mahlgestalt[92]).

Es sei nun am Ende noch einmal betont, was wir schon zu Beginn herausstellten: Unser Überblick hat nicht den Beweis erbracht, daß die Grundgestalt der kirchlichen Eucharistiefeier die des Mahles sei. Die Frage zu lösen, ist nicht Aufgabe des Historikers allein, weil die Grundgestalt eines Vorgangs sich nicht schon in dessen Urgestalt am reinsten darstellen muß. Wir haben hier nur Aussagen gemacht über die Urgestalt der Eucharistiefeier, die Grundgestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, die keineswegs identisch sein muß mit der entscheidenden und tragenden Grundgestalt der Eucharistiefeier überhaupt.[93])

Was wir gewonnen haben, ist nur erst eine Teilerkenntnis für eine Untersuchung der Frage, was als tragende Grundgestalt der Eucharistiefeier zu gelten hat. Das historische Fragen ermöglicht nur einen Beitrag zu dem Gespräch, an dem sich verschiedene theologische Disziplinen zu beteiligen haben. Eine echte historische Wahrheitserkenntnis wird auch immer um die eigene Bedingtheit und Begrenztheit wissen. Darum ist hier deutlich die Voraussetzung

---

[92]) Sowohl in ihrer „Zeichenhaftigkeit" wie in ihrem „Gestörtsein" kommt das innere Opferwesen der Eucharistie auch in der äußeren Gestalt zur Darstellung, ohne daß diese damit aufhört, ihrer Gestalt nach ein Festmahl zu sein. Beide Momente zusammen — hier bedürfte es freilich weiterer Darlegungen — dürften jedenfalls das innere Opferwesen so weit in der äußeren Gestalt zur Darstellung bringen, daß die Eucharistie auch ein „sacrificium visibile" (vgl. Denz 938) genannt werden kann.

[93]) Die Naturwissenschaftler betonen heute oft die Relativität ihrer Ergebnisse: wie jede Beobachtung abhängig ist von dem Standort des Beobachters, jedes Untersuchungsergebnis von der Weise, wie das Experiment angesetzt ist. So muß auch hier der Standort angegeben werden, von dem aus das Ergebnis gewonnenen wurde: Wir versuchten von einem Fragepunkt außerhalb des Neuen Testaments her, von Justin aus den Vorgang der sich gestalthaft entwickelnden urchristlichen Eucharistiefeier auszudeuten. Zu welchem Ergebnis wären wir gekommen, wenn wir unsern Beobachtungsstand etwa bei den frühen römischen ordines genommen hätten, in denen das Mitbringen der Gaben zu einem Opfergang geworden ist, der das eucharistische Tischgebet weitgehend in Dienst nimmt und zu einer Anaphora werden läßt? Ist vielleicht hier erst die tragende Grundgestalt rein herausgekommen, die im Grunde schon in der Abendmahlshandlung Jesu und der apostolischen Eucharistie sich andeutete? Und sind die verbleibenden (und auch auf der späteren Entwicklungsstufe nicht zu verkennenden) Anzeichen der Mahlgestalt (vgl. *Pascher*, Eucharistia 33 ff) nicht vielleicht doch nur nicht konsequent genug abgestoßene Überbleibsel des vormaligen Sättigungsmahles? Eine phänomenologische Betrachtung wird allein nicht die Frage lösen können, was die entscheidende und tragende Urgestalt der Eucharistie ist. Und der Historiker als solcher kann nicht sagen, ob die Urgestalt oder die Spätgestalt die eigentlich tragende Grundgestalt ist.

anzugeben, unter der sie gilt, und der Geltungsbereich, in dem sie gilt. So wollen die vorgelegten Ausführungen nur als bescheidener Diskussionsbeitrag verstanden werden in dem Gespräch um die tragende Grundgestalt der kirchlichen Eucharistiefeier.[94])

---

[94]) Wahrscheinlich wird bei einem sakramentalen Vorgang die letzte Entscheidung über die äußere Gestalt doch vom Inhalt her gewonnen werden müssen, weil beim Sakrament der innere Gehalt sich (vermittels der Einsetzung und der Bezeichnung durch das Wort) das äußere Zeichen erst zu einem adäquaten Gefäß macht; vgl. auch Anm. 3. Nicht nur wird der innere Gehalt aus dem äußeren Zeichen erkannt: grundlegend wird auch das äußere Zeichen erst vom Inhalt her — und damit aus dem Glauben — verständlich. Wenn aber die Gestaltfrage vom inneren Gehalt her angegangen wird, würde man sich vom NT her wünschen, daß die „Dreidimensionalität" des eucharistischen Sinngehaltes genügend gesehen würde, die in der Fronleichnamsantiphon gewahrt ist, nämlich außer der memoria passionis auch noch: „mens impletur gratia" und „futurae gloriae pignus datur". Die Eucharistiefeier ist sicher zunächst und grundlegend eine Gedächtnisfeier des Herrentodes (vgl. Lk 22.19.20b; 1 Kor 11, 23 ff; Mk 14,22—24; Mt 26,26—28; 1 Kor 11,26 f; 10, 16—22; Jo 6, 51b—57; vgl. Hebr 10, 19 f; 13, 9—15); vgl. *A. Oepke*, Kann die Auslegung der Abendmahlstexte des Neuen Testamentes für das Abendmahlsgespräch der Kirchen hilfreich sein?: ThLz 80 (1955) 129—142, der sich (bes. S. 136) mit Recht gegen die jüngst wieder von E. Schweizer (ThLz 79 [1954] 586 f) vorgetragene einseitige Betonung des eschatologischen Moments wendet. Aber sie ist auch Hinweis auf das eschatologische Mahl (vgl. Lk 22, 16.18; 1. Kor 11, 26; Lk 22, 30; Jo 6, 26—71; vgl. Apg 2, 46; Offb 22, 17.20 und die evangelischen Speisungsgeschichten) und Vorwegnahme desselben (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). So ist es auch Gemeinschaftsmahl in der Gegenwart mit dem unsichtbar schon gegenwärtigen Herrn und untereinander, was sich in den Berichten von den Mahlzeiten mit dem Auferstandenen spiegeln wird (Lk 24, 30—31; 36—49; Jo 20, 19—23.24—29; 21, 9—13; Mk 16, 14; Apg 1, 4?, 10, 41), in Bezeichnungen wie „Herrenmahl" (1. Kor 11, 20), „Brot" und „Becher des Herrn" (1. Kor 10, 21; 11, 27), „Tisch des Herrn" (1 Kor 10, 21), „Tag des Herrn" (Offb 1, 10), weiter auch 1 Kor 10, 1—4; 10, 16—22; 11, 27 ff (vgl. 1 Petr 2, 1—10; Offb 3, 20). Vom Inhalt her wird für die Eucharistiefeier eine äußere Gestalt gefordert, die weit genug ist, um diesen dreifachen Sinngehalt und Inhalt zur Darstellung zu bringen. Diese Weite und mehrfache Darstellungskraft hat aber die Mahlgestalt in klassischer Weise.

Zur Problemstellung Christentum und Kirche

Von Karl Forster, München

Im Verlaufe der geschichtlichen Entfaltung der Verkündigung des in Jesus Christus geoffenbarten Gotteswortes und des Lebens der durch Jesus Christus begründeten Christengemeinschaft meldet sich von Zeit zu Zeit in verschiedener Dringlichkeit die spannungsreiche Fragestellung zwischen dem Ideal des Geforderten und den Mängeln des Tatsächlichen an. Sie vermischt sich mit der anderen Spannung zwischen dem göttlichen Auftrag an den Einzelnen und dem Stehen dieses Einzelnen in der mit göttlichen Verheißungen ausgestatteten Gemeinschaft der Kirche. Was im Urchristentum noch in der Selbstverständlichkeit des Ursprünglichen als Einheit erlebt wurde — das Christsein des Menschen in der christlichen Gemeinde aus der Heiligung durch den Gottesgeist und der geheimnisvollen Lebensgemeinschaft mit Christus bei allem bußfertigen Bewußtsein der Schwäche — ist durch die Entfaltung und geistige Sichtung der beiden Seiten zum Problem geworden. Das genannte Problem hat sich immer dort verdichtet, wo eine der beiden Seiten in einer besonderen Gefährdung stand. Wir finden in der Theologie immer dann eine besondere Erwägung über die Relation des Idealen zum Tatsächlichen, des Individuellen zum Gemeinsamen, wenn die Verwirklichung des Idealen im Tatsächlichen besondere Wünsche offenläßt oder wenn durch Häresie und Schisma die Gemeinschaft und Gemeinsamkeit der Gläubigen im Geiste wie in der societas einer aktuellen Gefahr ausgesetzt ist. Zu diesen gewissermaßen „internen" Anknüpfungspunkten ist in der Neuzeit noch die Fragestellung von „außen" gekommen. Gerade der letztgenannte Grund der Erwägung hat noch keinen Stillstand gefunden, ja es scheint, als ob er in der Gegenwart neuerdings besonders dringlich in Erscheinung trete. Um dieser Frage von „außen" gerecht zu werden, empfiehlt es sich, ihrer Vorgeschichte in der Frage von „innen" und der Eigentümlichkeit ihrer Herkunft historisch etwas nachzugehen, dann dürfte mit der Fixierung dieser Eigentümlichkeit die Antwort angemessener sein. Wenn es auch in diesem eng begrenzten Rahmen unmöglich ist, die wünschenswerte Arbeit der Sichtung der gesamten geschichtlichen Entwicklung unserer Fragestellung zu leisten, so soll doch wenigstens an symptomatischen Punkten ein Beitrag dazu gegeben werden.

1. Augustins Lösung einer doppelten Schwierigkeit

Im Lebensgang und Lebenswerk des Kirchenvaters Augustinus finden wir zu unserem Problem die Lösung zweier Schwierigkeiten, die — wie so vieles an Augustins Gedankenwelt — uns in bestechender Weise aktuell erscheinen. Die eine Schwierigkeit hatte ihre Wurzel in der denkenden Vernunft des Wahrheitssuchenden und lag zeitlich vor seiner Bekehrung, obgleich sie ihn auch nachher noch beschäftigt, die andere kam aus dem sittlichen Ungenügen der Glieder der Kirche und sollte dem Bischof aufgegeben sein.

Augustins Weg zur christlichen Wahrheit und zum christlichen Leben führte über Manichäismus und Neuplatonismus.[1]) Gerade die Platoniker vermochten die geistig-aristokratischen Bedenken seiner manichäischen Periode zu beseitigen und zusammen mit der idealisierend-allegorischen Art der Schriftauslegung den Gottesbegriff des Alten Testamentes und die Tatsache der Welterschaffung seinem weisheitssuchenden Geiste verständlich zu machen. Trotzdem gesteht Augustin in den Confessiones, daß ihm die Platoniker zwei Gegebenheiten des christlichen Glaubens nicht verständlich machen konnten: Die unbedingte Autorität der Schrift auch dort, wo ihr Dunkel nicht durch philosophische Bilddeutungen zu durchleuchten ist und das Geheimnis der Menschwerdung Christi, das ja der rein geistigen Gottesvorstellung und ihrer Würde geradezu zu widersprechen scheint (Conf. VII, 9). In der neuplatonischen Periode seiner Bekehrung befindet sich Augustin auf dem Boden des geistigen Menschen, der gewissen grundlegenden Wahrheiten des Christentums Verständnis entgegenbringt, der darin einen großen Schatz menschlicher, ja vielleicht sogar göttlicher Weisheit verborgen ahnt, dessen Hochmut aber die dunklen Stellen des Geheimnisses allzugerne überschlägt oder nach den Prinzipien eigenen Denkens zurechtrückt. Das Unsichtbare an Gott war ihm erkennbar und deutlich, aber es mangelt ihm am Grundstein der Demut, Jesus Christus (VII, 20). Es bedarf der demütigen Unterwerfung des Geistes, um sich zur Erkenntnis der Notwendigkeit von Glaube und Autorität durchzuringen. Jetzt erst wird ihm klar, daß die Platoniker zwar das Ziel sahen, aber den einen Weg nicht kannten, der da ist der menschgewordene Sohn Gottes, der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen. (Conf. X, 43). Erst an dieser Hinnahme des Unbegreiflichen am Mysterium vollzog sich jene Wandlung des Geistes, die sich dann auch in die christliche Lebensführung umsetzen und zur Annahme des sichtbaren Heilszeichens der Taufe hinführen konnte. Der Glaube an die gottmenschliche Wirklichkeit Jesu Christi führt zur Erkenntnis der Notwendigkeit, in Demut Jesum Christum anzuziehen. Aus dieser lebendigen Glaubenserkenntnis heraus schreibt Augustin nach der Bekehrung seine antimanichäischen Schriften[2]). Es geht ihm dabei vornehmlich um die Begründung der Notwendigkeit des Glaubens und um die Erkennbarkeit und die Erkennungszeichen der wahren Autorität. Seine Schrift de util. cred. (14, 31) geht gegen den Satz der Manichäer an, der es als schändlich bezeichnet, ohne Vernunfteinsicht zu glauben. Er erweist die Notwendigkeit des Glaubens aus den Grenzen der Erfahrungsmöglichkeiten im täglichen Leben (ib. 12, 26) und — wir würden heute sagen — als Voraussetzung jeglicher Religion. Das Bestreben des Weisen, Gott nachzuahmen, bedeutet lebendigen Autoritätsglauben und Autoritätsgehorsam (ib. 15, 33). Als Kennzeichen der wahren Autorität nennt Augustinus die Wunder (ib. 16,34; de ver. rel. 25, 47) und Weis-

---

[1]) Zur Bekehrungsgeschichte Augustins vgl. *F. Hofmann,* Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 9 ff; *J. Ratzinger,* Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, 2 ff; *J. Nörregaard,* Augustins Bekehrung, deutsch von A. Spelmeyer, Tübingen 1923 mit einer ausführlichen Darstellung der um den Bekehrungsgang entbrannten Kontroverse auf S. 1—19. Im übrigen ist für eine ausführliche Analyse der Bekehrung neben den einschlägigen Kapiteln in den Confessiones selbstverständlich auch auf die Schilderungen der Jugendschriften zurückzugreifen, so etwa auf Contr. Ac., De beata vita, de util. cred.

[2]) Zur Begründung der Autorität der Kirche im Kampf gegen den Manichäismus vgl. *Hofmann,* a.a.O., 81—99.

sagungen (de fide rerum quae non videntur 5, ep. 149,9) und die Zahl derer, die der Autorität Gefolgschaft leisten. (de ut. cred. 16, 34) [3]. Sie sind der Ausweis für die sichtbare Autorität, die für Gottes unsichtbare Autorität wahrhaft repräsentativ wirkt. So hat Augustinus in seinem Kampf gegen den Manichäismus die religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Voraussetzungen für seine Kirchenlehre und seinen Kirchenbegriff erarbeitet, Religion und vor allem christliches Leben gegen den Vernunftglauben und das Vertrauen auf die Autorität menschlicher Vernunft abgehoben.

Die zweite Klärung gegen die Schwierigkeit vom moralischen Versagen der Kirchenglieder her erwuchs ihm aus seiner Auseinandersetzung mit dem Donatismus.[4]). Der Donatismus hatte an dem Versagen einzelner Kirchenglieder in der Zeit der Verfolgung bzw. an der milden Behandlung dieser schwachen Glieder durch die Bischöfe Anstoß genommen und war aus dieser konkreten Situation heraus zu einer rigoristischen Sakraments- und Kirchenauffassung gekommen. Die Donatisten hatten den Begriff der Heiligkeit der Kirche nicht im Sinne der Heiligkeit der Sakramente bzw. des Wirkens des Gottesgeistes, sondern im Sinne der sittlichen Heiligkeit der konkreten Kirchenglieder verstanden und waren daraus zur Umgrenzung des Umfanges der sichtbaren Kirche gekommen.[5]) Sakramentsgültigkeit[6]) und Kirchengliedschaft hing von der moralischen Würdigkeit des Einzelnen ab. Insbesondere wurde die Verbindung der Kirche mit dem konstantinischen Staat als der Heiligkeit abträglich betrachtet.[7]) Diesem letztlich die Objektivität kirchlicher Gemeinschaft auflösenden Standpunkt gegenüber konnte Augustinus nicht mehr mit der religionsphilosophischen Erörterung der Notwendigkeit des Autoritätsglaubens oder der fundamentaltheologischen Erläuterung der Kennzeichen wahrer Autorität zurechtkommen. Die Argumente der Donatisten erforderten eine dogmatische Antwort, und diese dogmatische Antwort fand Augustin in der Distinktion von Sakraments- und Geistkirche[8]), von sichtbarer Sakramentsgemeinschaft und unsichtbarer Gnadengemeinschaft. Für unser Thema können wir von einer eingehenden Analyse der unsichtbaren Wesensgrundlagen der Kirche, wie etwa ihrer Beziehungen zur Trinität, zu Christus, zum Heiligen Geist, der besonderen Rolle von Glaube, Hoffnung und Liebe für die kirchliche Gemeinschaft absehen.[9]) Es geht hier um die Relation der beiden Größen zueinander. Darum darf das Ergebnis der zahlreichen Schrif-

---

[3]) Zum Spannungsfeld multitudo-catholicitas vgl. *F. Hofmann,* a.a.O., 91 ff; *J. Lebreton,* Histoire du dogme de la Trinité, I, 91 f.

[4]) Für die antidonatistische Fragestellung vgl. die gute Zusammenstellung bei *F. Hofmann,* a.a.O., 124—132; ferner die Ergänzungen, die sich aus *Ratzinger,* a.a.O., 127—178, ergeben. Bei beiden findet sich weitere Literatur. Eine gute Einführung in die praktischen Verhältnisse bietet *F. van der Meer,* Augustinus der Seelsorger, deutsch Köln 1951, 109—164.

[5]) vgl. *K. Adam,* die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. Forschgn XIV, 1. Paderborn 1917, 75—85; vgl. ferner die Darstellung Augustins c. lit. Pet., 2, 38, 90; ib. 2, 92, 208; c. Cresc. 2, 37, 46

[6]) vgl. c. ep. Parm 2, 8, 15, c. litt. Pet. 1, 7, 8; ib. 1, 1, 2 f.

[7]) c. litt. Pet. 2, 92, 202: Quid. autem vobis est cum regibus saeculi. quos numquam christianitas nisi invidos sensit.

[8]) vgl. dazu *Ratzinger,* a.a.O.

[9]) Es sei dafür auf *Hofmann,* a.a.O., 133—195 verwiesen.

ten Augustins zu diesem Punkte mit Hofmann[10]) folgendermaßen zusammengefaßt werden: „Ihrem unsichtbaren Wesen nach ist die Kirche Christi Leib, der mit dem Haupt verbunden, durch den Heiligen Geist der Liebe innerlich zur Einheit gefügt und belebt wird." Gerade vom Leib-Begriff her gewinnt Augustinus in den Traktaten zum Johannesevangelium (vor allem in Joh. tr. 26) den gedanklichen Zugang zum Gemeinschaftscharakter des Christentums und zum Eigenwert der Kirchengemeinschaft.[11]) Der Einzelmensch kann nicht Leib für Christi Geist sein. Das würde ihn zum willenlosen und damit unwürdigen Glied der Gottheit erniedrigen. So wird ein Gedanke weitergeführt, der beim Kirchenvater schon in der Betrachtung der Gemeinschaft mit der Liebe Gottes angeklungen ist und dessen Konsequenz lautet: Der Weg zur Lebensgemeinschaft mit Christus im Sinne des Leibseins für Christi Geist führt notwendig über die Eingliederung in den mystischen Leib Jesu Christi.[12]) Damit ergibt sich freilich sogleich die Frage nach der Umgrenzung des mystischen Leibes des Herrn. Diese mystische Wirklichkeit steht ja selbst im Raume des Unsichtbaren. Aber diesem Unsichtbaren entspricht nun eben wie beim Geheimnis der Inkarnation und bei den heiligen Sakramenten ein Sichtbares. Die Verbindung des Kirchenbegriffes mit dem Sakramentsbegriff darf uns nicht wundernehmen, da bei Augustinus — wie in der Väterzeit überhaupt — die Gemeinschaft der Kirche zu der Gemeinschaft der heiligsten Eucharistie in engster Verbindung steht.[13]) Im 21. Buche de civ. Dei (25, 3) bestimmt Augustinus Kirche und Eucharistie in ihrem gegenseitigen Verhältnis als wahren Leib Christi und Sakrament des Leibes Christi. Der Gläubige „empfängt das hl. Sakrament des Leibes Christi im wahren Leib Christi". Wenn wir dazu die Praxis des altkirchlichen Bußverfahrens beachten, so wird uns diese Beziehungslinie des Leib-Christi-Verständnisses sofort klar. Doch stand auch der Kirchenvater schon der Tatsache gegenüber, daß sich verschiedene Kirchen als Kirche Christi bezeichnen. Es erhebt sich also die Frage, welche dieser Kirchen für sich die Eigenschaft Leib Christi zu sein in Anspruch nehmen konnte. Als Erkennungsmittel für die wahre sichtbare Kirche führt Augustin die Begriffe der Katholizität und der Sukzession des Bischofs von Rom ein.[14]) Katholizität versteht er vornehmlich räumlich und sieht in der raschen Ausbreitung der Kirche, die bis zum jüngsten Tag in einem stetigen Fortschreiten begriffen ist, wie in ihrer immer bewiesenen Einheit mit Rom das Wunder nach dem Weggang des Herrn von dieser Erde schlechthin. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, wie Augustinus in seiner Schrift de baptismo[15]) die Haltung Cyprians gegen die Mißdeutung der Donatisten verteidigt. Augustin gibt zu, daß die Gründe für die römische Stellung im Ketzertaufstreit schwach gewesen seien, Cyprian habe sich aber dennoch nicht zur Trennung entschlossen. Nach Augustins Interpretation wollte Cyprian die Einheit des Geistes im Frieden und in der Liebe bewahren und deshalb habe er sich nicht getrennt und auch die gegenteilige Praxis gelten lassen, obwohl er von seinen

---

[10]) a.a.O., 196.

[11]) vgl. *Ratzinger,* a.a.O., 208.

[12]) *Ratzinger,* a.a.O., 209 f.

[13]) vgl. dazu *F. Hofmann,* a.a.O., 390—413; *Ratzinger,* a.a.O., 211 ff.

[14]) vgl. dazu *F. Hofmann,* a.a.O., 91—99.

[15]) vgl. dazu auch den Kommentar J. A. Möhlers, in: Die Einheit in der Kirche, ed. Vierneisel, Leipzig 1925, Zusatz XI, S. 227—235.

Gründen überzeugt war. So ist für den Kirchenvater die äußere Gemeinschaft der Sakramente und die rechtliche Gemeinschaft der Kirche getragen von der Gemeinschaft der Liebe, von der pax ecclesiae.[16]) Wenn die Donatisten auch das Sakrament der Taufe haben, seine Gnadenkraft hat es nur innerhalb der liebeerfüllten Gemeinschaft der Kirche. In diesem doch geistigen, wenn auch auf dem Sichtbaren und Rechtlichen aufruhenden Begriff der pax ecclesiae schillert durch, was in der civitas-Lehre Augustins zur vollen Deutlichkeit wird. Wir können hier auf die Geschichte und die Frage der civitas-Deutung Augustins nicht eingehen. Eines dürfte aber sicher sein, daß weder das mittelalterlich-konkrete theokratische Verständnis der civitas Dei noch auch das rein symbolische Verständnis, das sich bei Reuter, A. v. Harnack und H. v. Scholz abzeichnet, dem Kirchenvater gerecht wird. In der Auseinandersetzung mit der eschatologischen Deutung W. Kamlahs hat die neue pneumatisch-ekklesiologische oder auch sakramental-ekklesiologische Deutung J. Ratzingers besondere Überzeugungskraft. „Unter Civitas Dei ist also die ecclesia zu verstehen, die als Gemeinschaft des Herrenleibes die pneumatische Polis Gottes oder vielmehr deren auf Erden in Fremdlingsherrschaft harrender Teil ist.“ [17]) Das sichtbare Stehen der Kirche in der Welt und zugleich ihre unsichtbare und überweltliche Mitte finden so in einer vom Sakramentalen ausgehenden civitas-Deutung eine glückliche Manifestation. Beides muß zusammenfallen, um die Ganzheit des christlichen Lebens und damit auch das Heil zu gewinnen: Die rechtliche Gemeinschaft mit dem Sichtbaren, die Einheit des äußeren Kultes und die Einheit des inneren Kultes, die Gemeinschaft der Liebe Christi.

Daß Augustins Lehre hier relativ einen so breiten Raum zugewiesen erhielt, hat sachliche Gründe. In ihrer Weiträumigkeit bietet sie eine gute Basis, um die so mannigfache spätere Entwicklung des Problems zu verfolgen.

2. *Die aus der Theokratie des corpus christianum erwachsende Fragestellung in der Zeit der Reformation*

Der unvermittelte Sprung von Augustin zur Zeit der Reformation mag kühn erscheinen. Dennoch hat er seine sachliche Berechtigung. Trotz der sonst so bestechenden Aufgliederung der Theologie der Hochscholastik in ihre verschiedenen Gegenstände vermissen wir in dieser Zeit eine eigentliche Kirchenlehre.[18]) Damit soll nicht gesagt sein, daß eine Untersuchung der vor allem im Zusammenhang mit der Christologie, der Abhandlung vom Glauben und der Sakramentenlehre eingeführten ekklesiologischen Gedankengänge müßig wäre. Dennoch fehlt gerade der Hochscholastik im Gefüge der Machtentfaltung des corpus christianum das eigentliche Gespür für ekklesiologische Grundfragen, noch mehr für die im vorliegenden Thema umrissene Proble-

---

[16]) vgl. dazu vor allem *Ratzinger*, a.a.O., 136—158.

[17]) vgl. die Auseinandersetzung Ratzingers mit *W. Kamlah* und dessen Buch „Christentum und Geschichtlichkeit“, Stuttgart 1951 in dem Artikel „Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins“, in: Augustinus Magister, Paris 1954, Bd. II, S. 965—979. Das Zitat ist S. 978 f entnommen.

[18]) vgl. *M. Grabmann*, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 2 f.

matik. Im wesentlichen hat man Augustins Begrifflichkeit übernommen und gerade der Aquinate hat die Gedanken vom Heiligen Geist als Wesensprinzip der Kirche und vom Mystischen Leibe Jesu Christi weit ausgebaut. Dazu kam noch der von Pseudo-Dionysius vom Areopag eingeführte und uns bei den großen Franziskanertheologen ebenso begegnende Gedanke der Hierarchia.[19]) Schon bald nach Thomas sollten sich jedoch im Zusammenhang mit dem Erscheinen der Bulle Unam Sanctam des Papstes Bonifaz VIII. jene Verteidigungsschriften entwickeln, die doch zu einem stark theokratisch und rechtlich-konkret bestimmten Kirchenverständnis neigen.[20]) Neben dem Hintergrund des corpus christianum mag diese Hinwendung zur theokratischen Mißdeutung vor allem Augustins auch noch in der Einführung des Aristotelismus in die Theologie eine Wurzel haben. Für das platonische Denkschema in der Theologie mit der bei aller Unterscheidung doch vorhandenen Einheit natürlicher und übernatürlicher Gegebenheiten und dem Schwergewicht des Denkens im Idealen blieb eine Verabsolutierung oder auch die Hinneigung zu solcher Verabsolutierung des Sichtbaren vermieden. Neben der von der Idee her bestimmten Sicht mußte in diesem Denkschema für den christlichen Theologen zwangsläufig die vom Konkreten her bestimmte heilsgeschichtliche Sicht laufen. Sie machte dem Platoniker zunächst einmal Schwierigkeiten, wie wir sie bei Augustin bemerken konnten. War aber einmal das Jawort des Glaubens zum Konkreten und Geschichtlichen gesprochen, so fand sich gerade in der platonischen Teilhabe ein neues Prinzip der Einheit, das freilich stets die Gefahr des Panentheismus mit sich trug. Der theologische Gewinn des Aristotelismus war gerade die Scheidung des Natürlichen und Übernatürlichen. Der Ansatzpunkt für das aristotelische Denken liegt beim Konkreten, aus dem das Allgemeine abstrahiert wird, und damit liegt der Ausgangspunkt näher am Heilsgeschichtlichen. Die Gefahr aber besteht nunmehr darin, daß der christliche Theologe die an der Idee ausgerichtete Definition des Platonikers auf seine durch Abstraktion gewonnene Wesenssaussage einfach übertrage. Wird sie dann in ihrer idealen Geltung immer noch als Abstraktion aus dem Konkreten gewertet, so kann es allzuleicht geschehen, daß aus der Platonikern wie Aristotelikern gemeinsamen Begeisterung für die Erkenntnis des Allgemeinen die Spannung zum Konkreten hin in Vergessenheit gerate und so aus dem ursprünglich Idealen auf das Tatsächliche geschlossen werde. Wird etwa der Begriff des regnum Dei nicht in seiner biblisch-eschatologischen Ausrichtung und damit — philosophisch gesehen — in seinem Idealsein genommen, sondern als aus dem Tatsächlichen gewonnene Wesensaussage, so werden nur zu leicht die heilsgeschichtlich bedingten Mängel eben dieses Tatsächlichen überschlagen. Im festen Gefüge der mittelalterlichen Ordnungen und in der Universalienauffassung der Hochscholastik konnte das nach außen hin noch nicht verhängnisvoll werden. Es mußte jedoch gefährlich werden im Augenblick des Zusammenbruchs der äußeren Ordnungen, auf die derlei Wesensbestimmungen übertragen wurden und im Augenblick der Auflösung der Geltung des Allgemeinen, wie sie sich im Nominalismus abzeichnete. Da der Nominalismus die Gültigkeit des Allgemeinen überhaupt in Frage stellte,

---

[19]) vgl. *Grabmann,* a.a.O., 7.

[20]) vgl. *Aegidius Romanus,* De ecclesiastica potestate; *Jakob v. Viterbo,* De regimine christiano; *Heinrich von Cremona,* De potestate papae; *Johannes von Paris,* De potestate regia et papali.

mußte notwendig die hinter dem konkreten Zeichen stehende Wirklichkeit auf dieses Zeichen selbst übertragen werden und die bloße Autorität mußte das früher seinsmäßig Gesicherte ersetzen. Das wirkte sich gerade in der Frage der Heilssicherheit besonders verhängnisvoll aus. Zu dieser Überbetonung des konkret Autoritativen trat die individuelle Frömmigkeit des Humanismus und der kulturelle Relativismus der Renaissance dem Religiösen gegenüber.

Aus der Überbetonung der Autorität, die selbst im Abbröckeln war, aus dem humanistischen Ideal subjektiver Frömmigkeit und den relativierenden Erkenntnissen der Renaissance zog jene Unsicherheit herauf, die Martin *Luthers* Reformation hervorbrachte. Letzten Endes geht es ihm um die Heilsgewißheit[21]). Die aus fruchtbarer Dialektik sich ergebende Einheit von sichtbarer Autoritätskirche und unsichtbarer Geistkirche im Kirchenverständnis Augustins war praktisch weithin vergessen. So sucht Luther aus dem angedeuteten Verfall nach einem neuen Halt der Gewißheit und als Kind seiner Zeit findet er ihn im Heilsglauben als einem dynamisch-personalen und damit individuellen Akt, der getragen ist vom unmittelbaren Zeugnis des Heiligen Geistes. Das bedeutet aber zugleich das Nein zum Weg über die ecclesia visibilis[22]). Die Notwendigkeit des Zeichenhaften schwindet aus der Begründung der Heilsgewißheit und als Ort für die Schriftlehre von der Kirche bleibt die ecclesia invisibilis ohne ihre Relation zur ecclesia visibilis, sondern jetzt vielmehr in Relation zum Einzelnen und erst auf dem Umweg über ihn zur Gemeinschaft, die nun nicht eigentlich verursachend, sondern nurmehr objektiv-aufzeigend für die zuerst vom Heiligen Geist an den Einzelnen vollzogene Heiligung verstanden wird. Dieser Gedankengang Luthers findet seinen Niederschlag in der Lehre von den „zwei Regimentern“[23]), die er wie Gesetz und Evangelium säuberlich scheidet. In der genannten Lehre finden sich Anklänge an Augustins civitas-Lehre, und die verschiedenen Deutungsversuche zu Augustins Lehre zeigen von hier aus ihre Beeinflussung. Das geistliche Regiment Luthers bedeutet die sich in Wort und Sakrament manifestierende Christusbotschaft als Anruf Gottes zur Bereitschaft für das unmittelbare Zeugnis des Heiligen Geistes. Als solches kann es nicht mit der ja selbst an den Gesetzen dieser Welt teilhabenden sichtbaren Kirche identifiziert werden. Als irdische Institution untersteht diese ja sogar dem weltlichen Regiment und seinen Gesetzmäßigkeiten[24]). Damit aber ist Luthers Lehre deutlich von der inneren Einheit

---

[21]) Zur Bedeutung des Problems der Heilssicherheit für unsere Frage vgl. *F. J. Schierse,* Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewißheit, in: *G. Schreiber,* Weltkonzil von Trient I, Freiburg 1951, 145—167; ferner *J. Lortz,* Die Reformation in Deutschland I, Freiburg 1939, 126; *A. v. Harnack,* Lehrbuch der Dogmengeschichte 3. Tübingen 1932, 847.

[22]) vgl. *J. Lortz,* Geschichte der Kirche, 17—18. Münster 1953, 274 f; zur rechtlichen Seite von Luthers Kirchenverständnis vgl. die grundlegende Arbeit *J. Heckel,* Initia iuris ecclesiastici Protestantium; Sitzungsberichte d. Bayr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1949/5, München 1950.

[23]) Zur Lehre Luthers von den beiden Regimentern vgl. *W. Künneth,* Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954, 72—97; dort auch die Besprechung der verschiedenen Deutungsversuche; vgl. ferner *G. Hillerdal,* Gehorsam gegen Gott und Menschen, Göttingen 1955, 17—50.

[24]) vgl. *W. Künneth,* a.a.O., 88.

sichtbarer und unsichtbarer Kirche in Augustins Kirchenbegriff abgehoben. Wenn wir an die Struktur jenes Begriffs zurückdenken, so erscheint es selbstverständlich, daß diese Individualisierung des objektiv-kirchlichen Moments mit der Subjektivierung der Gnade der heiligsten Eucharistie Hand in Hand geht, die anstelle der transsubstantiatio die consubstantiatio stellt. Im Mittelpunkte des Denkens Luthers steht der Mensch und nicht die gottgefügte Ordnung. Das bedeutet die Emanzipation aus dem überzogenen Autoritätsgefüge des Mittelalters, wie es sich vor allem in der Zeit des Nominalismus als Ersatz für das Ungenügen in der real seinsmäßigen Bindung aufgedrängt hatte, das bedeutet die Erfüllung des persönlichen Frömmigkeitsideals des Humanismus unter Ausschaltung seiner liberalen Züge, das bedeutet vor allem die Erlösung des Christlichen vom geschichtlich Gewordenen, wie es sich in den Trümmern des mittelalterlichen corpus christianum[25]) krampfhaft festzuhalten suchte. Was im Rückgriff der Renaissance auf den vorchristlichen Menschen und sein freies Personsein nur kulturell geglückt war und sich lediglich als religiöses Gefahrenmoment abzeichnete, das Abwägen der antiken Religionen und Mythen und ihr Messen am Menschlichen, ist durch Luthers Kritik und Trennung von der sichtbaren Kirche vollzogen und wenigstens vordergründig christlich aufgefangen worden, denn er greift nicht auf die vorchristliche, sondern auf die urchristliche Situation zurück und glaubt darin die im Sinne der Zeit ersehnte „Freiheit des Christenmenschen" gerettet zu haben.

Luther selbst scheint jedoch die Gefahr erkannt zu haben, die aus dem von ihm zwischen sichtbare und unsichtbare Kirche angelegten Keil erwachsen konnte und deshalb blieb sein Kirchenbegriff zurückhaltend und schwankend[26]), zurückhaltend übrigens wie auch die eigentliche Fixierung des katholischen Begriffs von Kirche im Tridentinum[27]). Noch bleibt ihm die Klammer des sichtbar in dieser Welt stehenden Gläubigen, der auf Gemeinschaft angelegt ist, noch bleibt die Verkündigungsfunktion des Zeichenhaften. Der Glaube als subjektiver Vollzug und zugleich als demütige Unterwerfung hatte einen scheinbaren Sieg der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit über das Institutionelle errungen, aber bei aller Lebendigkeit war ihm die feste, auch im Sichtbaren greifbare Verankerung des Lebens verlorengegangen. Der Scheinsieg des Glaubens sollte bald seine Macht an die aufbrechende Autonomie des Denkens verlieren. Die Wurzel dieses inneren Bruches aber war der Mangel an wirklicher Zuordnung von Idee und geschichtlicher Entfaltung, für die eine Zuordnung keinen Ersatz bieten konnte, die nur in einer immer von neuem aus dem Urbestand der Idee und ihrer Urmanifestation in der Geschichte hergeleiteten Verkündigung bestand.

3. Die kritische Frage nach dem Wesen des Christentums im Zeitalter der Aufklärung

Luthers Rückgriff hinter die geschichtliche Belastung war nicht total und auch der Rückgriff der Renaissance war nicht total gewesen, denn man suchte auf

---

[25]) vgl. dazu *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik I/2, 4. Zürich 1948, 366 ff.

[26]) vgl. *Lortz,* Geschichte der Kirche, 275; vgl. ferner *G. Söhngen,* Vom Wesen des Christentums, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 291 f.

[27]) vgl. *F. J. Schierse,* a.a.O., 165.

ein Ursprüngliches innerhalb der Geschichte selbst zurückzugreifen. So konnte sich auf der Grundlage beider Rückgriffe in Schultheologie und Barock eine neue geschichtliche Last auftürmen, die sich auch sehr real in politischer und kirchlicher Machtentfaltung konkretisierte. Die nun einmal erwachte Begeisterung für die Autonomie forderte so in der Dialektik der geschichtlichen Entwicklung diesmal einen radikalen Rückgriff nicht auf ein ursprünglich Geschichtliches, sondern auf ein wesentlich Ungeschichtliches, nämlich auf den Menschen als Vernunftswesen[28]). Es ist bedeutsam, diese Wurzel der aufklärerischen Revolution des Denkens zu sehen, weil sie auch manche verspätete aufklärerische Regung zu verstehen erleichtert. Wenn Johann Michael Sailer von der Aufklärung schreibt: „Unsere Zeit ist warhhaftig keine Kopie, sie ist ein wahres Original in Hinsicht auf die Angelegenheit der Welt und ein Original in Hinsicht auf die Angelegenheiten der Religion“ [29]), so ist damit einerseits das Streben nach Ursprünglichkeit auf allen Lebensgebieten ausgesprochen, andererseits aber auch die Unmöglichkeit bestätigt, die Gesamtwirklichkeit der Aufklärung in ihren vielseitigen Schichtungen und oft widerspruchsvoll erscheinenden Gedankenführungen in diesem Zusammenhang auch nur von der Oberfläche her anzugehen. Zu dem für unsere Fragestellung Wesentlichen erhalten wir Zugang, wenn wir Sailers Aussage vom Streben nach dem Originalen ernstnehmen[30]). Nach dem Zusammenbruch der übersteigerten Ordnungen einerseits und den verheißungsvollen Fortschritten des menschlichen Geistes andererseits, nach dem Auseinanderfallen der Gesellschaftsordnungen einerseits und der Begeisterung für die erahnten Möglichkeiten und Werte des Individuums andererseits ging der Mensch daran, sich seine Welt zu bauen, die Welt seines Denkens, die Welt seines sittlichen Verhaltens und die Welt seiner Religion. Bei diesem Bauversuch stellte er an das Christentum die Frage, inwieweit es für diesen Bau zu gebrauchen sei. Die historischen Erscheinungsformen des Christentums waren durch ihre Verkettung mit den abgestreiften Ordnungen wie durch ihren konfessionellen Zwiespalt verdächtig und durch das Beiwerk ihrer historischen Entfaltung belastet. Also mußte sich die Aufklärung die Frage stellen nach dem Wesen des Christentums und diese Frage in ihrem eigentlichen, vom Dasein und dessen bedrängender Macht abstrahierenden Sinne ist der Aufklärung eigentümlich, ja eigentlich ihre originale Entdeckung. Sie war in diesem Sinne nicht möglich, solange am Anfang des Nachdenkens über das Christentum noch irgendwie die Verpflichtung wenn auch an ein noch so weit zurückverschobenes konkret-vorgegebenes Moment stand.

Aus diesem originalen Bestreben der Aufklärung ergeben sich ihre verschiedenartigen Gedankenlinien. Daraus wächst der Rationalismus, der allen Richtungen gemeinsam ist, und der aus der Kritik der aufklärerischen Vernunft heraus in sich selbst den Angelpunkt für die Sicherung der Erkenntnis sucht, die Bescheidung in das selbstverursachte und diesseitige Glück, die Be-

---

[28]) vgl. *G. Söhngen,* a.a.O., 293.

[29]) Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen II, 1811, 270.

[30]) Einen guten Überblick über Entstehung und Verfall der aufklärerischen Geistigkeit vermitteln die beiden Bände von *P. Hazard* „Die Krise des europäischen Geistes“, deutsch von *H. Wegener,* Hamburg 1939 und „Die Herrschaft der Vernunft“, deutsch von *H. Wegener* u. *K. Linnebach,* Hamburg 1949. Den beiden Bänden verdanke ich im wesentlichen den hier versuchten möglichst weitreichenden Überblick.

freiung des Geistes von der Vormundschaft der Autorität, die Kritik an den Konfessionen und am Christengott überhaupt, dessen Plan der Zusammenhanglosigkeit bezichtigt wird, die vernunftbetonte, die spöttische, die historisch-kritische und die philologisch-kritische Reduktion des Religiösen auf bloße Moral. Der zersetzenden Kritik am Überkommenen entspricht die aufbauende Linie des neuen Menschenstaates: die Kreierung der natürlichen Religion aus dem naturistischen Vertrauen in die natürliche Entwicklung und deren Entdeckung in den aufblühenden Naturwissenschaften, der Deismus als die einzige wirklich allumfassende Religion, die Gott aus dem selbständig gewordenen natürlichen Bereich verbannt, die Befreiung des Rechts von der positiven Setzung und seine Begründung in der Natur, die Propagierung der Idee der reinen Menschlichkeit als Prinzip der neuen Moral, die liberale Staatsidee, die Betonung der Pädagogik in ihrer humanistischen Zielsetzung, die Enzyklopädie als das Kompendium des herrscherlichen Wissens des Menschen, das erwachende Bürgertum und die Emanzipation des Laien, die Freimaurerei und die Stellung des Philosophen als Vorbild und Zentrum edler Menschlichkeit. Es ist eine geistige Bewegung, die nicht bei den Universitäten stehen bleibt, sondern sich aus dem Raum des Philosophischen in den Raum der Dichter und Schriftsteller und von dort bis in die breitesten Volksschichten fortsetzt und je mehr sie den ernsten denkerischen Ansatzpunkt verläßt, umso mehr entartet. Diese Bewegung ergreift auch die kirchlichen Kreise beider Konfessionen und ruft die Apologien der Aufklärungszeit hervor, die sich der aussichtslosen Aufgabe unterziehen, die christliche Religion mit der aufklärerischen Vernunft in Einklang zu bringen und meist selbst das Christentum in seinem Geheimniscbarakter und Glaubenscharakter wie in seiner historischen Gegebenheit zur liberalen Lehre und zum Prinzip reiner Moralität umgestalten. Der Jansenismus als ernste religiöse Gegenströmung gegen die Flut des Vernunftglaubens verschwindet, der Jesuitenorden wird mit Gewalt zurückgedrängt. Es wäre geistesgeschichtlich von großem Gewinn, wenn die Methode gerade der Apologien in der Aufklärungszeit einmal gründlich untersucht werden könnte.

Schon das 18. Jahrhundert muß indes das Ungenügen dieser auf das Königtum des Menschen begründeten Neukonstruktion schmerzlich empfinden. Die Erkenntniskritik, einmal wachgerufen, kommt nicht zum Stillstand und entfacht den Kampf der philosophischen Systeme, der der Kontroverse der Konfessionen vorher in keiner Weise nachsteht. Dabei sollten doch gerade diese Philosophensysteme die Kristallisationspunkte des neuen autonomen Lebens abgeben. Das Unergründliche und Unheimliche in der vom Menschengeist durchforschten Natur, das durch den Liberalismus seiner Erklärung und Bindung entledigte sittliche Böse kann der Konstruktion des vernunftbestimmten Optimismus nicht standhalten, die philosophisch und naturrechtlich begründete Politik enttäuscht durch den aufgeklärten Despotismus und schließlich regt sich das Gefühl des menschlichen Herzens gegen die kalten Abstraktionen der Vernunft. Der Respekt vor der kalten Herrschaft der Vernunft weicht der Bewunderung für das Schöne, dessen Ursprung in der Leidenschaft gesucht wird und dessen Impuls nicht stehen bleibt bis es in der Romantik den Gegenschlag gegen die Herrschaft der aufklärerischen Vernunft vollziehen kann. Ähnlich wie in der Philosophie vollzieht sich auch in der Religion die letzte Gärung und zugleich die Wendung innerhalb des Deismus. Führt er bei Voltaire bis

zur leidenschaftlichen und unwürdigen Kampfweise gegen das Christentum, so gelangt er bei Lessing zu einem vollen Ernst der Strenge, die aber den Buchstaben der Heiligen Schrift doch nur als Hilfe der menschlichen Vernunft auf dem Wege des sittlichen Fortschritts betrachtet. Ihm geht es um die „notwendigen Vernunftwahrheiten" und aus ihnen hofft er den gemeinsamen Geist auch für die Religion schaffen zu können. Dennoch konnte damit die breite Masse nicht zum eigentlich Religiösen zurückgeführt werden. Deshalb lief neben der Aufklärung stets die pietistische Verinnerlichung der persönlichen Frömmigkeit her, die sich auf katholischer Seite durch eine besondere Wertschätzung der Mystik des hl. Franz von Sales, Fénelons, der hl. Theresia von Avila und der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen dokumentiert. Über Matthias Claudius und Lavater hat diese mystische Strömung auch befruchtend auf Johann Michael Sailer eingewirkt[31]). Dennoch war diese Belebung der Mystik, die zunächst dem Vernunftglauben der Aufklärung gegenüber paradox erscheint, in dem für unser Thema wesentlichen Ansatzpunkt mit ihr verwandt, nämlich im Hang zum Originalen und Individuellen. Was will die sich vom kirchlichen Leben absetzende Mystik schließlich anderes, als in einer individuellen Innenerfahrung das ursprünglich herstellen, was sonst durch den Lebensstrom und Traditionsstrom der Kirche und ihrer Sakramente vermittelt wird! In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, daß der Jesuitenorden durch eine Verordnung vom Jahre 1578 bereits seinen Novizen die Lektüre katholischer Mystiker wie Seuse, Tauler und Eckehart verboten hatte[32]).

Ihre Erfüllung und zugleich ihre innere Begrenzung nach der Seite des Rationalismus hat die Aufklärung in der kritischen Philosophie Immanuel *Kants* gefunden. Kants kritische Vernunft macht auch vor der Vernunft selbst nicht halt, seine kritische Vernunft ist eine sich selbst begrenzende Vernunft und damit wird das spekulative System der aufklärerischen theologia rationalis überwunden[33]). Aber diese Begrenzung der Vernunft geschieht nicht durch eine äußere Autorität, sondern eben durch die Vernunft selbst und darin liegt die Weiterführung aufklärerischen Erbgutes. Innerhalb der selbstgezogenen Grenzen der kritischen Vernunft fällt auch die Wirklichkeit der Religion und daher der Titel des von Kant im Jahre 1793 verfaßten Werkes „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Zertrümmert ist durch Kant die aufklärerische Vernunfttheologie und die traditionellen Gottesbeweise sind als Trugschluß entlarvt. Damit ist Kant der letzte Vollstrecker der Aufklärung. Indem er aber die Aufklärung vollstreckt, indem sich bei ihm die kritische Vernunft selbst begrenzt, öffnet sich zugleich der Raum für den Glauben. „Die Selbstbegrenzung der theoretischen Vernunft auf Gegenstände möglicher Erfahrung schafft Platz für die praktische Vernunft und ihre Postulate, für die ethisch-praktische, wohlgemerkt für die ethisch-praktische, nicht spekulativ-ethische Erweiterung unseres Vernunftsgebrauches" [34]. In diesen ethisch-praktischen Raum setzt er nunmehr den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit

---

[31]) vgl. *J. R. Geiselmann,* Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche, J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952, 80 f.

[32]) *Geiselmann,* a.a.O.

[33]) vgl. *G. Söhngen,* Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht, in: Die Einheit in der Theologie, 140 ff.

[34]) *Söhngen,* a.a.O., 142.

des Menschengeistes ein[35]). Die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Damit vollzieht Kant die aufklärerische Gleichsetzung von Religion und Moral. Die unsichtbare Kirche ist für ihn die bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Den historischen Anstoß zur Konstitution einer sichtbaren Kirche betrachtet Kant als Folge der Schwäche der menschlichen Natur. In dem allmählichen Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- und Vernunftglaubens sieht er die Annäherung an das Reich Gottes. Das Prävalieren des statutarischen Elements sieht er als Afterdienst und Pfaffentum. Allein in der alle unsere Handlungen begleitenden Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, besteht das Ideal religiösen Lebens. Immanuel Kant hat damit die Aufklärung im Hinblick auf das Religiöse konsequent zu Ende gedacht. In der Ablehnung des statutarischen Elements fühlt man sich oft an Luther erinnert, aber anstelle des lebendigen Glaubens steht hier die kritische Vernunft, sie grenzt den Bereich des Glaubens ab und macht ihn dadurch frei, aber nicht für eine Bestimmung des Gesamtmenschlichen. Der heilbringende Glaube der kirchlichen Tradition und der Reformation ist damit in gleicher Weise aufgelöst, der grundlegende und radikale Gegenschlag gegen alles positiv Gesetzte geführt.

4. Die Entfaltung des Verständnisses des Christentums von der Gefühlstheologie zur historischen Schule und zur Betonung seines Mysteriencharakters in der Theologie des 19. Jahrhunderts

Auf das philosophische Jahrhundert im Sinne der Vernunftautonomie und der kritischen Vernunft folgt das Jahrhundert, das durch die romantische Schule und das sich daraus entfaltende Neuerwachen der historischen Forschung und des Sinns für Geschichte gekennzeichnet ist.

An dem von Kant neu eröffneten Raum für die Welt des Glaubens knüpft Friedrich Ernst Daniel *Schleiermacher* an und er wird durch die Ermittlung einer dritten Seite am Menschen, der Seite des Gefühls, neben dessen vernünftiger und willentlicher Seite zum Begründer der modernen Religionsphilosophie. Er befreit das Religiöse aus der Zwangsjacke der kritischen Vernunft und aus seiner rein praktischen ancilla-Stellung in den Dingen der Moral. Es geht ihm um das eigentliche Wesen der Religion, wohlverstanden nicht des Christentums. Das eigentümliche Wesen der Religion sieht er in seinen „Reden über die Religion[36]) in dem Gefühl der Einheit mit dem Unendlichen und dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von ihm. Wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. In dieser Einheit mit dem Unendlichen

---

[35]) Zum folgenden vgl. *Überweg,* Geschichte der Philosophie III, 13. Tübingen 1953, 594 f.

[36]) Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 2. Ausg. 1806, 3. Ausg. 1821, 4. Ausg. 1831. (1. Rede: Rechtfertigung; 2. über das Wesen der Religion; 3. über die Bildung zur Religion; 4. über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum; 5. über die Religionen) vgl. *Überweg,* Geschichte der Philosophie IV, 13. Tübingen 1951, 119 ff.

sieht er auch den eigentlichen Sinn der Unsterblichkeit. Die dogmatischen Systeme betrachtet Schleiermacher als bloße Reflexion über das also verstandene im Gefühl beheimatete Wesen der Religion. Die dogmatischen Systeme sind für ihn letztlich Versuche, die religiösen Gefühlserlebnisse in Worten auszusprechen, was immer eine gewisse Beschränkung bedeutet. Aus dieser Grundauffassung erklärt sich Schleiermachers Weitherzigkeit für die Vielheit der Religionen. Mit dieser Wesensaussage über das Religiöse verbindet Schleiermacher seine geschichtsphilosophische Betrachtung der Wirklichkeit. Die Idee, hier also das Wesen der Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, entfaltet sich in der Geschichte, ruht aber nicht auf ursprünglich einmaligen historischen Gegebenheiten und Bestimmtheiten auf. Dieser historische Prozeß der Entfaltung des Wesens wahrer Religion schreitet von der Auffassung der Welt als Chaos und der Vorstellung der Gottheit als Fetisch bzw. als unpersönliches blindes Geschick, über den der Vielheit der das Weltgeschehen bestimmenden Elemente entsprechenden Polytheismus bzw. die Anerkennung der Naturnotwendigkeit bis zur Fassung des Seins als Einheit in der Vielheit und zum Gottesbewußtsein des Monotheismus und Pantheismus. Das Christentum steht in seiner Auffassung des ewigen Waltens als Erlösung dem Judentum mit seiner Vorstellung der Vergeltung gegenüber. Die Verwirklichung der Erlösung vollzieht sich in der fortschreitend sich vervollkommnenden Mitteilung des Heils in gottgesandten Persönlichkeiten. Eine dieser Persönlichkeiten ist Jesus Christus, dessen Bedeutung Schleiermacher in der Tatsache sieht, daß ihm zuerst die Grundanschauung des Christentums vom allgemeinen Verderben und der fortschreitenden Erlösung aufgegangen ist. Die wahre Kirche ist die Gemeinschaft der zur Frömmigkeit im Sinne der Gefühlsreligion Gereiften. Aus diesem geschichtsphilosophischen Verständnis ergibt sich für ihn auch jedenfalls die theoretische Möglichkeit, daß das Christentum einmal untergehen könne. Diese Grundlinien der Bewertung des Religiösen und der Stellung des Christentums zu ihm finden auch in der Reifezeit des Systems Schleiermachers keine grundsätzliche Umgestaltung[37]). wenn auch da und dort von der Dogmatik her und aus seinen pantheistischen Gedankengängen eine gewisse Modifizierung eintritt. Die in Schleiermacher erwachte Religionsphilosophie hat somit dem Religösen zwar eine vom Intellektuellen und Moralischen unabhängige, diesen Seiten des Menschen weder über- noch untergeordnete Stellung verschafft, vermochte jedoch das Christentum nicht über die Rolle einer Religion unter den Religionen, ja vielleicht der ersten Religion der Religionen hinauszuheben und wurde vor allem dem mit dem Religiösen zwangsläufig gegebenen Wahrheitsanspruch nicht gerecht. So kommt Schleiermacher das Verdienst zu, Religionsphilosophie in ihrer eigentümlichen Methode begründet zu haben. Für den religiösen Menschen aber fehlt ihr die Ergänzung durch eine eigentlich theologische Entfaltung der göttlichen Offenbarung. Zugleich hat uns Schleiermacher ein Schulbeispiel für das Geschichtsverständnis des Deutschen Idealismus der Romantik geliefert. Der historische Prozeß ist nicht mehr die Belastung der Idee, aber er ist auch für die Idee keineswegs ein tragender Untergrund oder eine bestimmende Seite und damit war dieses Verständnis ungeeignet, dem eigentümlichen Wesen des Christentums gerecht zu werden, so sehr es sich um das eigentümliche Wesen der Religion bemühte.

---

[37]) vgl. *Überweg*, a.a.O., 124 f.

Dem evangelischen norddeutschen Schleiermacher entspricht nicht nur zeitlich der katholische süddeutsche Johann Michael *Sailer*[38]) und doch zeichnet sich bei ihm aus der Aufarbeitung der Ausläufer aufklärerischen Denkens, aus der fruchtbaren Begegnung mit der Romantik und den mystischen Strömungen ein anderer Begriff der Kirche und damit eine andere Bewertung des Christentums und seiner Relation zur Kirche ab. Vielschichtig ist die Entwicklung des Denkens Sailers von der Jugendschrift „Theologiae christianae cum philosophia nexus" des Jahres 1779 über die Religionskollegien von 1793, die Grundlehren der Religion von 1805, die Neuen Beiträge zur Bildung der Geistlichen II von 1811 bis zur dritten Auflage der Pastoraltheologie des Jahres 1812. Wie in einem Spiegel zeichnen sich die geistigen Strömungen seiner Zeit in Sailers Auseinandersetzungen ab und doch ist daraus die Entwicklung eines Systems gewachsen, an dessen Anfang, in dessen innerer Mitte und an dessen Ende die eine Grundwahrheit und Zentralidee des Christentums steht: Gott in Christus, das Heil der sündigen Welt[39]). Damit ist aber auch schon gesagt, daß sein Grundanliegen nicht religionsphilosophischer, sondern systematisch-theologischer Art ist. Im Kampf mit den antikirchlichen und teilweise antichristilchen Geistesrichtungen trägt er die Bausteine für seine Theologie und für seinen Kirchenbegriff zusammen. Im Kampf mit dem Rationalismus der Aufklärung sieht er immer mehr die Kirche als lebendiges Sprachorgan Gottes, im Kampf gegen ihren Irrationalismus betont er die Kirche als das göttlichmenschliche Organ der Fortpflanzung und Erhaltung des positiven Christentums in der Form der apostolischen Überlieferung, in der Auseinandersetzung mit ihrem sittlichen Autonomismus die Kirche als auktoritative Künderin des Gotteswortes und als auktoritative Vermittlerin des Heiles, im Gegensatz zum Deismus und Naturismus die Kirche als Offenbarung des Heiligen Geistes und als universale Heilsanstalt, in der Auseinandersetzung zum Allgäuer Mystizismus die Heilsbedeutung des sichtbaren Kirchentums. Aus der Begegnung mit der Ideologie der Aufklärung betrachtet er die Kirche als die durch das positive Gesetz Christi begründete Gesellschaft, aus der Geistigkeit der Erweckungsbewegung richtet er sein Augenmerk auf die Kirche als lebendige Vermittlerin lebendigen Christentums, aus der Ideenwelt der Romantik gewinnt er Verständnis für die Bedeutung der inneren Lebendigkeit und für das Organismusdenken, ohne damit die von der Aufklärung ererbte Hochschätzung des Individuums preiszugeben[40]). Wenn somit Sailer das Christentum in seiner positiven Bedeutung rettet und zwar nicht in der Art der Schultheologie, sondern inmitten des geistesgeschichtlichen Stromes seiner Zeit und aus dessen Fragestellungen heraus, so gewinnt er zugleich die notwendige Verbindung von Kirche und Christentum zurück und schreitet zugleich zur Einheit von deren unsichtbarer und sichtbarer Seite fort. Da er aber diese Rückgewinnung des Christlichen im Kirchlichen und des Kirchlichen am Christlichen in dem lebendigen Gespräch mit Aufklärung, Romantik und Mystik vollzieht, gewinnt auch sein Kirchenbegriff neue und der überkommenen Kirchenlehre nicht in dieser Sinngebung bewußte Seiten. Wenn

---

[38]) Zum Kirchenverständnis Sailers vgl. vor allem das zitierte Werk von *J. R. Geiselmann;* dort findet sich auch weitere Literatur.

[39]) vgl. *Geiselmann,* a.a.O. 243.

[40]) Den Auseinandersetzungen mit all diesen Strömungen ist Geiselmann eingehend nachgegangen.

wir uns nun aber fragen, wie der Kirchenbegriff struktuiert sei, an den Christentum notwendig gebunden ist, so ist Sailers Neuentdeckung der paulinischen Theologie vom mystischen Leibe des Herrn und ihre Interpretation durch das Organismusdenken der Romantik bedeutsam[41]). Diese romantische Organismusidee ist das konstruktive Prinzip, das das mystische Innen mit dem hierarchischen und dann auktoritativ-juridischen Außen verknüpft und beiden Seiten ihren Sinn und ihr Gewicht beläßt, ohne sie im Sinne einer Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nebeneinander her- oder gar auseinanderlaufen zu lassen. Diese Organologie übernimmt Sailer aus der romantischen Idee vom Staatsorganismus, vom Gesamtleben, wie wir sie auch bei Schleiermacher finden[42]). Sailer verbindet damit die Erkenntnis, daß das Gesamtleben der Menschheit sich in zwei verschiedene Gemeinschaften organisiere, bei deren einen das zeitliche Wohl des Ganzen und der Herrschaft des Rechtes, bei deren anderen die Religiosität und das geistliche ewige Heil im Vordergrunde steht. Beide Organisationsformen haben aber ihren Leib im rechtlichen, ihre Seele im ethischen und ihren Geist im religiösen Moment. Dadurch, daß er die Kirche vom Staate trennt und bei ihr den Akzent auf den Geist legt, gewinnt die Erkenntnis von der soziologischen Gegebenheit und Bestimmtheit seiner früheren geistigen Entwicklungsperiode ein neues Gesicht. Das vom Gesetz Christi beherrschte gesellschaftliche Moment der Kirche bekommt seinen Sinn als Leib für Christi Geist. Zugleich gewinnt Sailer so die Einheit von Gemeinschaft und Individuum. Die innere Einheit des Geistes Christi spiegelt sich in der hierarchisch gegliederten rechtlichen Einheit und in der sittlichen Gemeinschaft der Kirche, die ihren Niederschlag in den Kirchengeboten findet. Die Wandlungen, die in dieser allmählichen Entwicklung seines Gemeinschaftsverständnisses auf sein Verständnis der hl. Messe ausstrahlen[43]), zeigen den Anschluß Sailers an die altkirchliche Erkenntnis der Verbindung von Eucharistie und Kirche. In diesem Sinne fügt sich dann auch der entfaltete und ausgereifte Traditionsbegriff Sailers in das Einheitsgefüge. Hatte sich schon unter Hodens und Lessings Einfluß der tridentinische Begriff der Tradition als Glaubensquelle neben der hl. Schrift zu dem Schrift und Überlieferung tragenden lebendigen Überlieferungsprinzip der Kirche vertieft[44]), so faßt er lebendige Überlieferung schließlich unter dem Einfluß der Romantik auch als das „Fortpflanzen des Innern der Religion von Geschlecht zu Geschlecht" durch die zeugende Kraft des im religiösen Brauchtum im weitesten Sinne gelebten Christentums (Geiselmann, a.a.O.).

So bleibt es Sailers unbestreitbares Verdienst, in einer schwierigen, manchmal qualvollen Auseinandersetzung mit seiner Zeit sich einen neuen Gesamtentwurf der Kirche in ihrer positiven Geltung und in ihrer inneren Lebendigkeit, in ihrem autoritativen Außen und ihrem geheimnisvollen Innen entworfen zu haben. Dennoch zeigt Geiselmann mit Recht die Grenzen dieses Entwurfes auf[45]). Die Grenzen lagen einmal im febronianistischen Zug seiner Zeit, der über die vom Organismusdenken her genommene vorsichtige febro-

---

[41]) vgl. *Geiselmann*, a.a.O., 214 ff.
[42]) vgl. *Überweg*, IV, 126 f.
[43]) vgl. *Geiselmann*, a.a.O., 223.
[44]) vgl. *Geiselmann* 122 f.
[45]) S. 251.

nianistische Formulierung des Jurisdiktionsprimates als catholicae unionis centrum nicht hinauskam und zum anderen — weit schwerwiegender — in der Tatsache, daß sich Sailer nicht vom klassizistischen Begriff der Geschichte des Christentums befreien konnte. Gerade durch das letztgenannte Moment aber blieb ihm bei aller Einsicht in die seinsmäßige Notwendigkeit des Sichtbaren an der Kirche doch der Zugang zum eigentlich historischen Verständnis der Tradition und damit zum eigentlich heilsgeschichtlichen Verständnis der Kirche verwehrt. So mußte ihm dem Ursprung des Christentums gegenüber alle Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, von Leib und Geist des geheimnisvollen Leibes Jesu Christi nur ein schwacher Ersatz bleiben. Es kam nicht zum Verständnis der echt und tatsächlich auf der geschichtlichen Entwicklung aufruhenden lebendigen Tradition der Kirche, die das Urtümliche ungeschmälert in das Hier und Jetzt hereinholt.

Gerade an dieser Lücke in Sailers Begrifflichkeit der Kirche mußten jene Theologen arbeiten, die vom romantisch-organologischen Geschichtsbegriff her unter allmählicher Überwindung des deutschen Idealismus in der Romantik die Kirche und ihr Wesen zu verstehen suchten. Wir wenden uns der Tübinger historischen Schule zu und greifen stellvertretend für die anderen das Verständnis Johann Adam M ö h l e r s von Christentum und Kirche heraus[46]). Ähnlich wie bei Sailer hat auch bei Möhler das Verständnis von Kirche und Christsein eine Entwicklung durchgemacht. Abgesehen von einer kurzen aber intensiven Periode aufklärerischer Geistigkeit liegt diese Entwicklung eingeschlossen zwischen seinem Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche" und seinem ausgereiften Werk „Symbolik"[47]). Als Zwischenglieder stehen die Ansichten, die sich ihm aus der Analyse des Athanasius und Anselms v. Canterbury bieten, sowie die ersten 4 Auflagen der Symbolik selbst. Entscheidend für das Verständnis der Umgestaltung der Antwort ist der Wandel in der Fragestellung. Geht es in der „Einheit" um die Auseinandersetzung mit dem Naturismus und Deismus der Aufklärung, so geht es in der „Symbolik" um die Antwort auf das reformatorische Bild des Christseins. Wir finden also in beiden Werken Antwort auf die beiden großen Bruchstellen in der Beziehung von Christentum und Kirche im Verlaufe der abendländischen Geistesgeschichte. Vor allem die zweite, aber auch schon die erste Antwort führt zudem entscheidend über Sailer hinaus.

Bleiben wir bei dem genialen Entwurf des Christseins in der „Einheit" und suchen wir für unsere Fragestellung die Gedankenlinien aufzuzeigen! Die Untersuchung gliedert sich in die beiden großen Abteilungen „Einheit des Geistes der Kirche" und „Einheit des Körpers der Kirche"[48]). Damit wird die Verwandtschaft mit Sailers Unterscheidung von Geist und Leib der Kirche sofort deutlich.

---

[46]) Auch über Möhlers Kirchenbegriff unterrichten uns wiederum mehrere Schriften *J. R. Geiselmanns*. Für unser Problem ist bedeutsam: J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1940; Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieeferung, 1942 und: Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, 1955. Durch diese Arbeiten von Geiselmann ist *Eschweilers* Untersuchung „Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff" 1930 in vieler Hinsicht überholt.

[47]) Auf die Entwicklung innerhalb der verschiedenen Auflagen der Symbolik wird später hingewiesen.

[48]) Zitation nach der Ausgabe von Vierneisel, Mainz 1925.

Wir werden aber sogleich sehen, inwiefern sich Möhlers Deutung des Menschen vom Heiligen Geist her von der Sailerschen Deutung der Kirche vom Geist her unterscheidet. Die Unterscheidung liegt darin, wie Möhler nun das ungekürzte romantische Geschichts- und Gemeinschaftsverständnis einsetzt. Es ist die romantische Mutterseite der Geschichte, die den Menschen in die lange Geburtenreihe stellt und seine geschichtliche Bedingtheit aus der Geschlechterfolge. „Menschliche geistige Existenz ruht auf dem Überliefern des von Gott am Anfang im Wort Mitgeteilten, nicht auf menschlichem Selbstdenken und Selbsterfinden.“[49]) Mit diesem romantischen Sinn für Geschichte verbindet sich die schon bei Sailer angeklungene Organismusidee. Der Mensch ist in seinem Wesen nach Glied der Gemeinschaft in ihren gewachsenen Formen von Familie, Sippe, Volk und Staat[50]). Beide Bindungen des Menschen wachsen zusammen. So ist etwa für Savigny das Volk nicht die Summe der gerade jetzt lebenden Zeitgenossen, sondern eine Einheit, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem Ganzen zusammenschließt[51]). Der Einzelne wurzelt nicht nur in der Breite des Volksganzen, sondern auch in der Tiefe der Vergangenheit. Diese beiden Bestimmtheiten des allgemeinen Menschseins überträgt nun Möhler auf das Christsein. In unserem Innesein im Heiligen Geiste als Christen „findet sich der Typus des Universums wieder; alles Einzelne hängt in diesem innig und lebendig miteinander zusammen und vermittelt sich gegenseitig Dasein und Leben; aber Gott ist deswegen doch, der alles in allem trägt und in welchem alles besteht. Keine Kreatur darf sich brüsten, daß sie vermittle, obschon sie vermittelt. Wie hier eine Gemeinschaft der Natur, so dort des Heiligen und der Heiligen“[52]). So wird die Kirche zur Erbgemeinschaft des göttlichen Lebens[53]), die in ununterbrochener Kette über den Mutterschoß der mater ecclesia zurückreicht bis auf Christus. Die als communio sanctorum verstandene Kirche ist das Organ der Christuserkenntnis und der Christusmystik[54]). Und für diese communio sanctorum als eigentlichen Lebens- und Erkenntnisträger wird nun der Begriff der Tradition besonders bedeutungsvoll[55]). Mit Sailer setz er die Tradition vor die Schrift, aber im Unterschiede zu Sailer kommt er trotz seiner begeisterten Anknüpfung an die Väterlehre der ersten drei christlichen Jahrhunderte zu einem Traditionsbegriff im Sinne des romantischen Sinnes für Geschichte. „Die Tradition ist der durch alle Zeiten hindurch laufende, in jedem Momente lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes“[56]). Diese Tradition trägt auch das Wort der Heiligen Schrift, nicht wird die Tradition durch den Wortlaut der Heiligen Schrift begrenzt. So hat die Tradition — und nicht nur ihre mystische Innenseite, sondern auch der sichtbare Niederschlag ihrer Außenseite mitformende und mitbestimmende Bedeutung für die Gemeinschaft der Heiligen. Von diesem Gemeinschaftssinn aus betont Möhler auch den sozialen Aspekt und die soziale Funktion der

---

[49]) *J. R. Geiselmann,* Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung, 364.
[50]) *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 47.
[51]) vgl. *A. Bäumler,* Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 208/09.
[52]) Einheit, Zusatz XIII, S. 256.
[53]) *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 35.
[54]) *J. R. Geiselmann,* a.a.O., 41 ff.
[55]) *J. R. Geiselmann,* a.a.O., 39.
[56]) Einheit, § 16 f., S. 39 ff.

Sakramente[57]), die doch gerade im Mystizismus in Vergessenheit geraten waren. Dennoch könnte aus dieser Verknüpfung der beiden Bindungen an den Strom der Geschichte und das Band der Gemeinschaft, die Möhlers Analyse des Christseins endgültig von allem Individualismus und Rationalismus der Aufklärung abhebt, die Würde des Einzelnen zurücktreten. Aber diese Gefahr entgeht Möhler, indem er aus der Romantik ebenso die Ethik der Individualität bei allem Organismusdenken übernimmt[58]). Daß er den Gedanken an das freie Spiel der Individualitäten innerhalb der Kirche und zwar für Kultus und Sitte hochhält, zeigt sich eindrucksvoll in seiner Übereinstimmung mit dem Urteil Augustins über den Widerstand Cyprians in der Frage des Ketzertaufstreites[59]). In dieser individuellen Aneignung des einen geoffenbarten Glaubensgutes ohne egoistische Abschließung von der Kirche leistet der einzelne Gläubige einen wertvollen Beitrag zur Gestaltfülle des lebendigen Organismus. Die Einheit dieses Organismus zeigt er von der niedrigsten Stufe bis zur Einheit im Primas auf, wenn er von der rechtlichen Einheit des Körpers der Kirche spricht[60]).

Möhler selbst und nicht nur sein scharfsinniger Kritiker A. Günther hat gespürt, daß bei aller positiven Grundlegung, die er gegenüber dem Zeitalter der Aufklärung in seiner „Einheit" geleistet hatte, dennoch die Mängel dieses genialen Jugendwerkes nicht zu übersehen waren[61]). Wenn man auch der Schonungslosigkeit seiner Selbstkritik nicht folgen kann, so wird man es doch als einen Mangel erkennen müssen, daß Möhler in der Einheit das christliche Sein rein vom Heiligen Geiste, mithin rein vom Göttlichen her deutet. Als Reaktion auf die Deutung der Aufklärung rein vom Menschen her ist diese Akzentsetzung verständlich, allein ihr Entheismus könnte doch zu leicht im Sinne eines schon bei Schleiermacher angeklungenen Evolutionismus mißverstanden werden[62]). Diese Gefahr rührt daher, daß ein biologischer Begriff der Einordnung in das Gesamtleben auf die pneumatische Wirklichkeit des Heiligen Geistes und seines Einwohnens in der Kirche und ihren Gliedern unbesehen übertragen wird. So könnte diese Art „pneumatologischen Naturismus" sogar zur Aushöhlung der sittlichen Freiheit des Menschen und seines eigentlichen Selbststandes führen, die doch durch die Freiheit zur Individualität in dem vom Heiligen Geist bestimmten Organismusgefüge nicht einfach ersetzt werden können. Wegen dieser unbesehenen Übernahme der romantischen Vorstellung vom Organismus kommt Möhler auch in der „Einheit" nicht wesentlich über die von der Organismuseinheit her begründete Notwendigkeit des Jurisdiktionsprimates hinaus, wie wir sie schon von Sailer her kennen[63]).

Sein Entwurf der geschichtlichen Bedingtheiten des Christentums bedarf noch der Ergänzung aus der Blickrichtung vom Menschlichen her. Und dazu kann er Zugang gewinnen, wenn er nicht den Heiligen Geist, sondern den Gottmenschen Jesus Christus in den Mittelpunkt seines Kirchendenkes rückt.

---

[57]) *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 33.

[58]) vgl. das ganze vierte Kapitel der Einheit, S. 84—128.

[59]) Einheit, Zusatz XI, S. 227—236.

[60]) Zweite Abteilung der Einheit.

[61]) *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 134 f.

[62]) *J. R. Geiselmann,* a.a.O.

[63]) vgl. das Nachwort des Bearbeiters der genannten Ausgabe der „Einheit", S. 351—362.

Diese Wendung hat sich vorbereitet im „Athanasius“ und im „Anselm“ und hat in den verschiedenen Auflagen der Symbolik ihre fortschreitende, in deren 5. Auflage die endgültige Vollendung gefunden[64]). Vor allem im Athanasius kommt er zu der Auffassung, es gehe im Christentum primär um die Erlösung des Menchen und seine Versöhnung mit Gott durch Christus. Durch Anselms Betrachtung über die Menschwerdung angeregt, geht ihm die zentrale Bedeutung der Menschwerdung Christi um des Menschen willen auf[65]). Der Logos wird uns in seinem Leiden Lehrer und Vorbild. Zugleich gewinnt er in der Betrachtung des innertrinitarischen Lebensaustausches des welttranszendenten dreifaltigen Gottes den rechten Abstand zwischen Gott und Mensch, um die echte Freiheit des Menschen zu sichern und jenseits aller evolutionistischen Versuchungen den begnadeten Urstand des Menschen zu lehren[66]). Erbsünde und Rechtfertigung wird das Zentralthema der Auseinandersetzung in der Symbolik[67]). Doch auch seine Vorstellung von der Gemeinschaft der Heiligen erfährt in der Symbolik eine Wandlung. Sein Blick bleibt nicht bei den aus der Kraft des Heiligen Geistes auf Erden Lebenden stehen, sondern weitet sich in den großen Raum, in dem er alle, die in demselben Geiste geheiligt und durch das Haupt Jesus Christus zum großen Bunde der einen heiligen Kirche verbunden sind, wiederfindet. Bedeutsam ist aber nun, daß Möhler die „Heiligen“ nicht mehr wie in der „Einheit“ nur im Sinne der vom Heiligen Geiste Geheiligten auffaßt, sondern das Menschliche und Persönliche mitdenkt. Der Heilige wird zum sittlich Vollendeten[68]). Zur Weihe der Liebe tritt die Tat der Liebe und damit ist das aufklärerische Anliegen des menschlich-ethischen in die größere Einheit des christlichen Lebens aus dem Heiligen Geiste aufgenommen. Das Band der Liebe, das die Gemeinschaft einigt, ist nicht nur das Band des Liebesgeistes, auch nicht nur das Band der gemeinsamen Verehrung Christi, sondern auch das Band gegenseitig helfender Liebe. So wird die geschichtlich sich entfaltende Seite am Christentum und damit an der Kirche nicht nur durch Gott und das der Entfaltung immanente Gesetz getragen. Es meldet sich das geschichtsgestaltende Moment der freien menschlichen Person mit an. Auch die Begründung des Primates wird jetzt etwas vertieft, wenngleich der Ausgangspunkt der episkopalen Auffassung bleibt und keine inneren seinsmäßigen Gründe, sondern zwar gegenüber der „Einheit“ verstärkte, aber eben doch im Ansatzpunkt zuerst aus der Zweckmäßigkeit und Angemessenheit genommene Gründe angeführt werden[69]).

So hat Möhler beides wieder zu einer echten Einheit zusammengeführt: Die sichtbare und die unsichtbare Kirche. Er hat darüber hinaus für die Lehre von Christentum und Kirche noch eine reiche Zahl ihm aus der Auseinandersetzung mit den Irrtümern zugewachsene Einsichten in die traditionelle Lehre eingeführt. Er hat die Wirklichkeit des Christentums gerade in der Kirche dem Menschen in seiner geschichtlichen Verflochtenheit und in seinem Bedürfnis nach Freiheit nahegebracht und dennoch nicht den Wechselfällen

---

[64]) vgl. *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 139—147.

[65]) Athan. II, 283.

[66]) *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 151 ff.

[67]) Symbolik[6], Mainz 1843, 99—252.

[68]) *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 425.

[69]) Siehe Nachwort des Bearbeiters der oben zitierten Ausgabe der „Einheit“.

seiner Geschichte und seines Willens preisgegeben. Der anfängliche Entheismus wurde überwunden durch eine klare Unterscheidung des Natürlichen vom Übernatürlichen. Während die Übernatur noch in den ersten 4 Auflagen der Symbolik notwendige Ergänzung der Natur und geschuldete Gnadengabe war, wurde sie in der 5. Auflage ungeschuldete Gnadengabe[70]). Aber sie blieb doch ein bloßes ungeschuldetes Akzidens[71]. Bei allem Verdienst Möhlers um die Einarbeitung des Geschichtlichen, um die volle Geltung des Göttlichen und Menschlichen im Christentum ist hier noch eine Lücke stehen geblieben. Noch im 19. Jahrhundert suchte sie J. M. *Scheeben* zu schließen. Er wurde der Theologe der Gnade und der Übernatur, vor allem in den „Mysterien des Christentums“ [72]) und in den „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade“ und doch ging dabei manches verloren, was in der Tübinger Schule gerade für das Verhältnis und die Synthese von ideellem Wesen und historischer Existenz geleistet worden war[73]). Die Frage, die eigentlich von der Aufklärung her bewegte und durch die Romantik als lebendiges Anliegen blieb, die Augustinus — freilich in einer anderen und schlichteren Sinngebung — bewegt hatte, wurde in dieser Weise nicht vorangebracht, so verdienstvoll es als abschließende Antwort gewesen ist, gerade den Mysteriencharakter des Christentums in den Vordergrund zu stellen. Aber das eigentliche Problem liegt doch gerade in der Relation der Übernatur zur Natur, oder besser der übernatürlichen Seite zur natürlichen Seite des einen Menschen im Dienste und in der Gemeinschaft Christi und der einen Kirche, die mystischer Leib des Herrn ist und in der Welt und ihrer Geschichte sich entfaltet.

5. *Abschließende Überschau*

Der vorliegende Beitrag wollte versuchen, an Hand wichtiger Punkte innerhalb der Geschichte der Theologie den Formulierungen und Beweggründen nachzugehen, die aus der in der Urkirche selbstverständlichen Einheit von Christentum und Kirche, von Christsein und Glied-der-Kirche-sein ein Problem, ja bisweilen eine Aporie gestalteten. Schon in den einleitenden Bemerkungen haben wir eine Frage von innen und eine Frage von außen unterschieden. Wir haben gesehen, wie sie eine je verschiedene Antwort erforderten. Eine Gemeinsamkeit konnten wir feststellen: Der Ausgangspunkt der kritischen Fragestellung war immer eine Autonomie, ob es nun eine Autonomie des Glaubens oder eine solche der Vernunft war und damit hat man immer innerlich Abstand genommen von dem, was sich nur im Lebensvollzug erfahren und damit beurteilen läßt. Zugleich ist deutlich geworden, wie sehr jede Christlichkeit mit irgendeiner Form von auch sichtbarer Kirchlichkeit notwendig verbunden ist. Wenn uns die Gedanken Augustins und Möhlers, die vom Geheimnis des Gottmenschen und seiner unsichtbar-sichtbaren Zweiheit als Haupt und Vorbild der Christenheit ausgehen, und ähnliche Gedanken so vieler anderer Theologen nicht überzeugen könnten, dann müßte es das Bemühen tun, das wir in steigendem Maße auf evangelischer Seite feststellen

---

[70]) *J. R. Geiselmann,* Theologische Anthropologie, 231 f.

[71]) *J. R. Geiselmann,* a.a.O., 426.

[72]) vgl. insbesondere: Mysterien des Christentums. herausg. von J. Höfer, Freiburg 1941, 1—20, 442, 451.

[73]) vgl. *G. Söhngen,* Vom Wesen des Christentum, in: Einheit, 300 f.

können: sich Kirchlichkeit und zwar auch sichtbare anzueignen. Und insoferne wäre das Ergebnis dieses Durchblicks: Es gibt kein „innen" für das Christentum, das nicht ebenso ein „innen" für die eine wahre Kirche ist und jede abstrahierende Frage nach dem Wesen des Christentums bedeutet bereits eine apriorische Preisgabe einer entscheidenden Seite an der Wirklichkeit. Es gibt keine Christlichkeit ohne Kirchlichkeit ebensowenig wie es ein Jawort zu Christus als Sohn des ewigen Vaters ohne Jawort zum gekreuzigten Christus gibt, der um unseretwillen Mensch geworden ist. Jeder Versuch einer solchen Wesensfrage muß zwangsläufig darin enden, daß das Menschliche dem vom Menschlichen entleerten Christlichen davonläuft, daß sich Geschichte gestaltet ohne Bezug auf Gott. Die innere Aufeinanderfolge von Reformation und Aufklärung hat das gezeigt. Diese Erkenntnis ist der Grundton der Untersuchungen von K. Adam und Romano Guardini[74]) zum Wesen des Katholizismus bzw. zum Wesen des Christentums.

Freilich wäre damit der Sinn dieser Untersuchung und Anregung nur ein apologetischer. Es wäre eine Antwort nach außen. Nun gibt es aber nicht nur eine Aufeinanderfolge von Reformation und Aufklärung, sondern ebenso eine Aufeinanderfolge von Spätmittelalter, Nominalismus, Renaissance und Reformation. Auch diese Entwicklung bleibt zu beachten. Die Verabsolutierungen, die in der Geschichte aus Wesenselementen des Christentums in der Autonomie des Reformators oder des Aufklärers gestaltet wurden und dann für sich das Wesen des Christentums oder das Wesen der Religion beanspruchten, waren doch im kirchlichen Christentum beheimatet und zur Einheit zusammengefügt. Das bedeutet aber für die Glieder der Kirche die Verpflichtung, diese Elemente nicht leichthin in Vergessenheit geraten zu lassen. Das Christentum ist eben unsichtbare Gottesgemeinschaft und sichtbare Kirchengemeinschaft, ist lebendiger Organismus und zugleich ein Gottesvolk frei verantwortlicher sittlicher Persönlichkeiten, ist Geist-kirche und Sakraments-kirche, betätigt sich im Kult und im sittlichen Leben, ist als mystischer Leib Jesu Christi göttlicher und menschlicher Natur. Überall dort wo einer der beiden Pole vom kirchlichen Christentum übersehen wird, droht der andere sich zu verselbständigen. Das ist bei allen Lücken in der Durchführung der große Entwurf eines Augustinus und in der Neuzeit eines Möhler, die Weite für diese Dipolarität durchgedacht und durchgeführt zu haben[75]).

Im besonderen ist immer wieder hervorgetreten, wie entscheidend die Einheit von ewig währender und unveränderlicher Göttlichkeit und in der Entfaltung der Geschichte stehender Menschlichkeit ist. Hier liegt einer der Hauptgründe, warum eine abstrahierende Wesensfrage der Wirklichkeit des Christentums nicht angemessen sein kann. Wir haben gesehen, wie bedeutsam es für die vorher genannten Dipolaritäten ist, diesen geschichtlichen Ablauf nicht nur als den Entwicklungsprozeß des Göttlichen im passivisch gedachten Menschlichen zu betrachten. Es würde Freiheit und Verantwortung des Menschen aufheben. So kann auch das Programm der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Christentums, wie sie der lebendigen Wirklichkeit dieses Christen-

---

[74]) *K. Adam*, Das Wesen des Katholizismus[9], Düsseldorf 1940; *R. Guardini*, Das Wesen des Christentums 4, Würzburg 1953; beide sehen in ihrer mehr phänomenologischen Untersuchung das Wesen des Christentums in „Christus in seiner Kirche" bzw. in „Christus".

[75]) Auch bei Adam und Guardini leuchtet dieses Anliegen durch.

tums angemessen ist und heute mehr und mehr in ihrer Bedeutung erkannt wird, niemals die Einordnung der heilsgeschichtlichen Entfaltung im Sinne der dialektischen Entfaltung einer Idee meinen. Das wäre der Irrtum, der Christus nur einen Scheinleib zubilligen wollte. Das geschichtliche Handeln Christi ist echtes, ja grundlegendes geschichtliches Handeln und Kirchen- und Christentumsgeschichte ist echte Geschichte. Trotzdem meint heilsgeschichtliche Betrachtungsweise keinen bloßen Historismus, der dann die Idee freizulegen oder ihre überzeitliche Geltung zu verneinen sucht. Heilsgeschichte bedeutet gemeimnisvolle Einheit von Überzeitlichem und Geschichtlichem und heilsgeschichtliche Theologie bildet die Einheit von bloßer Wesensfrage und kritischer Geschichtsbetrachtung. In der Einheit von überzeitlich Göttlichem und geschichtlich Menschlichem verwirklicht sich das Christentum, und damit ist noch einmal gesagt, daß es ohne das sichtbar Kirchliche nicht geht. In der Einheit von Wesensaussage und geschichtlicher Aussage findet sich die Antwort auf die Frage nach dem „Wesen" des Christentums. In der Einheit von göttlicher Gnade und gehorsamem sittlichen Tun vollzieht sich christliches Leben. Für diese Einheit in verschiedener Gestalt hat Paulus den Begriff der Liebe geprägt, deren Vielschichtigkeit und Vielseitigkeit er im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes preist und die für Augustin in der Zuordnung zur pax die Innenseite und das Kriterium für Kirche und civitas Dei ausmacht[76]).

---

[76]) In der Tat scheint im paulinischen Begriff von Liebe der Ansatzpunkt der erstrebten Einheit gegeben zu sein. Vgl. die Wesensbestimmungen für Christentum und Kirche in *M. Schmaus,* Vom Wesen des Christentums[3], Ettal 1954, insbesondere S. 14—33, 289—321; vgl. ferner *G. Söhngen,* Vom Wesen des Christentums, in: Die Einheit in der Theologie, 303 f.

Die Auseinandersetzung Martin Bubers mit Jesus Christus

Von Raymund Schaeffer, München

Martin Buber, ein Wegweiser und Künder des lebendigen Gottes alttestamentlicher Offenbarung, kann von der Christenheit nicht mehr übersehen werden; ist doch das Christentum zuinnerst mit dem Judentum verbunden, in dessen Heilsgeschichte es begründet ist. Das „Heil der Welt" kam nicht bloß aus dem Judentum, sondern die noch ausstehende Heilsvollendung hängt in gewisser Hinsicht von seiner Hinwendung zu Jesus dem Messias und erhöhten Kyrios ab.[1]) Mit Martin Buber werden wir von neuem in die erregende Situation der Messiasfrage an Jesus versetzt, wie sie von den Aposteln bejaht und den Pharisäern abgelehnt wurde. Seine Stellungnahme zu Jesus will sich auf die Offenbarung gründen und geschieht, wie er selbst mit Nachdruck betont, um einer „wahren Welterlösung" willen.

In seiner Jugendzeit fand Buber 1898 nach einer Periode der Entfremdung von angestammter jüdischer Herkunft im Zionismus zum Judentum zurück. Innerhalb dieser Organisation wurde er einer der wortgewaltigen Sprecher für die Gründung einer jüdischen Heimstätte in Palästina. Die eigentlich entscheidende Lebensbegegnung geschah ihm mit dem chassidischen Schrifttum im Jahre 1904. Ein Spruch des Stifters dieser großen mystisch-religiösen Bewegung, des Baal-Schem-Tow[2]), wandelte sein Leben: „Der Mensch ergreife die Eigenschaft des Eifers gar sehr. Er erhebe sich im Eifer von seinem Schlaf, denn er ist geheiligt und ein andrer worden und ist würdig zu zeugen und ist worden nach der Eigenschaft Gottes des Heiligen, da er seine Welt zeugte."[3]) Getroffen von diesem nicht ohne weiteres zugänglichen Wort sagt Buber: „Da war es, daß ich, im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr. Urjüdisches ging mir auf ... die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe ... Ich erkannte die Idee des vollkommenen Menschen. Und ich wurde des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden."[4])

---

[1]) Vgl. Röm. 11, 25—32

[2]) Der Baal-Schem-Tow (Herr des guten Namens) lebte von 1700 bis 1760 in der polnisch-jüdischen Diaspora Podoliens.

[3]) Martin Buber, Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott, Berlin o. J. (1927), 22. — „Die Eigenschaft des Eifers: Gemeint ist das göttliche Attribut der ‚Bereitschaft', der Wirkensmächtigkeit, von der dem im Bild Gottes erschaffenen Menschen zugeteilt ist. Der Mensch erwacht an jedem Morgen vor dem Sündenfall, in reiner Ebenbildlichkeit, und an jedem Morgen ist es wieder wie ureinst an ihm, ob er das ihm Zugereichte verwirklicht oder vereitelt." a. a. O. 104. — Vgl. Hans Kohn, Martin Buber, sein Werk und seine Zeit, Hellerau 1930, 68.

[4]) Martin Buber, Die Chassidischen Bücher, Berlin 1928, 665 f

Seit dieser Zeit bekennt sich Buber mit voller Macht zum Judentum und fühlt sich eins mit seinen größten Persönlichkeiten: „Wir Juden, wir vom Blute Amos' und Jeremias, Jesu und Spinoza und all der Erderschütterer . . ."[5]) Es darf also nicht übersehen werden, daß Buber ein Anhänger des Chassidismus ist und als solcher das Judentum erfaßt, unter diesem Aspekt darstellt und ihm von dieser Sicht her neue Lebensimpulse zu geben versucht. Wenn daher in unserem Zusammenhang auf das Judentum eingegangen wird, dann geschieht dies im Anschluß an das Selbstverständnis Bubers. Wie weit er eine Sonderstellung im Judentum einnimmt, muß unberücksichtigt bleiben. In seinem vielfältigen und umfangreichen Werk finden sich zunächst vereinzelt, dann von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich häufende Äußerungen über Jesus. Die zusammenhängendste Stellungnahme wird in seinem Buch „Zwei Glaubensweisen" aus dem Jahre 1950 geboten. Dieses hat Buber als nahezu Siebzigjähriger verfaßt, nachdem er sich von Jugend auf mit der Botschaft und dem Anspruch Jesu befaßt hatte. Im jüngst erschienenen Aufsatz „Christus, Chassidismus, Gnosis"[6]) geht Buber über seine bisherigen Äußerungen zu diesem Thema nicht hinaus. Seine Aussagen über Jesus muß man, wie auch sein Gesamtschaffen, in zwei Epochen sehen. Im ersten Zeitabschnitt von 1901 bis 1918 ist die Auseinandersetzung Bubers darin gekennzeichnet, Jesus aus jüdischer Glaubensgeschichte zu verstehen. Im Verlauf dieser Jahrzehnte hat er seine spätere endgültige Stellung zu Jesus grundgelegt.

In den Schriften Bubers bis zum Jahre 1910 ist die Gestalt Jesu eigentlich nur als Beispiel für sein eigenes Ringen um eine neue Sicht des Menschen, insbesondere des jüdischen Menschen, genommen. Jesus wird eingereiht unter die größten Gestalten der Weltgeschichte und auf eine Ebene mit Sokrates, Buddha und Lao-Tse gestellt.[7]) Als Lehrer eines wahrhaften Lebens, als ein „zentraler Mensch" und als ein „Erfüllender" scheint er dieses jedoch für Buber in einem deutlicheren Maße zu sein als Buddha und Lao-Tse.[8]) Wie Moses, die Propheten, Paulus und andere wird er als das große Beispiel auch der Eigenschaften der jüdischen Seele aufgeführt, weil er wie diese das „Unmögliche" vom Menschen erwartet und Absolutes fordert, z. B. die unbedingte Liebe.[9]) Seit 1910 erscheint Paulus als derjenige, welcher „die Lehre Jesu von der Einheit zersetzte und in einen ewigen Gegensatz von Geist und Natur verkehrte".[10]) Als Verderber der Botschaft Jesu und Angelpunkt des Christentums bleibt Paulus bis heute für Buber bestehen. Auffallend ist es, daß Buber, sobald er den Namen Jesu in irgendeinem Zusammenhang erwähnt, es kaum einmal unterläßt, ihn als einen Juden hervorzuheben und als einen bedeutenden Menschen jüdischer Vergangenheit zu bezeichnen. Es klingt fast wie eine Entdeckung: Jesu Charakter, Wollen und Lehre sind urjüdisch; Jesus ist ein Jude. Auf die-

---

[5]) Martin Buber, Die Jüdische Bewegung, 2. Bd., Berlin 1920, 173

[6]) Martin Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, in: Merkur VIII (1954) 923—929

[7]) Martin Buber, Ereignisse und Begegnungen, Leipzig 1917, 6

[8]) Martin Buber, Die Rede, die Lehre und das Lied, Leipzig 1920², 50—63

[9]) Martin Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman, Frankfurt/M 1906, 7. — Vgl. Martin Buber, Kampf um Israel, Berlin 1933, 134 f: Während das Wollen des Unmöglichen den Bestand des Volkes zu zersprengen droht, erhält ihn das Streben nach Verwirklichung im Soviel-ich-vermag, welches die andere wesentliche Eigenschaft des Judentums ist und von den Pharisäern vertreten wurde.

[10]) Martin Buber, Die Rede, die Lehre und das Lied, Leipzig 1920², 64

sen Satz lassen sich auch die Äußerungen in den folgenden Jahren von 1912 bis 1918 zurückführen, in denen Jesus und das Christentum gegenübergestellt werden. Das dauernd Erneuernde hat das Christentum, so betont er, der jüdischen Verkündigung Jesu zu verdanken: Die Kunde vom wahrhaften Leben, die Lehre von der Umkehr und die Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt und ins Gottesreich hebt.[11]) Während Jesus lehrte, daß jeder Mensch durch unbedingtes Leben ein Sohn Gottes werden kann[12]), hat die Urkirche ihn, so wird 1913 behauptet, zu einem Mittler gemacht. Den Juden dagegen geht es um die unmittelbare Verbindung mit Gott.[13]) Diese starke Hervorhebung Jesu als eines Juden ist von den Christen zur Zeit dieser Äußerungen wohl nicht so beachtenswert gefunden worden. Für den Juden Buber aber ist dieses der Zugang zur Bedeutung Jesu sowohl für das Judentum, als auch für sein Verständnis des Christentums, das ihm auf einem von Paulus hervorgerufenen Mißverständnis Jesu, sowie der kirchlichen Lehre vom Mittlertum zu beruhen scheint. So versucht er, „den großen Nazarener“[14]) Jesus ins Judentum wieder heimzuholen. Dieses zeigt sich noch in der ersten zusammenhängenden Darstellung der Lehre Jesu aus dem Jahre 1918, die aber über die Entdeckung Jesu als eines Juden weit hinausführt. Jesus steht darnach in der Tradition der Propheten mit seiner Auffassung vom Reiche Gottes als einem vollkommenen Zusammenleben der Menschen und versteht darunter keine Kirche und kein Jenseits, sondern ein Königtum Gottes auf dieser Erde. Buber weist darauf hin, daß das johanneische Wort vom Reich, das nicht von dieser Welt ist, nach jüdischem Sprachgebrauch nicht einer jenseitigen, sondern einer kommenden Welt gegenübersteht. Eigentlich habe Jesus im Judentum eine neue Gemeinschaft errichten wollen. Hierdurch sollten die Mauern des römischen Willkürstaates ohne Gewaltanwendung von innen her zum Zerfall gebracht werden. Die zwei Jahrtausende abendländischer Geistesgeschichte sieht Buber von der „ungeheuerlichen Mißdeutung“ der Lehre Jesu um „eine einige Welt“ erfüllt. Durch die Annahme einer „unüberbrückbaren Zweiheit von Menschenwillen und Gottesgnade, Staat und Kirche, Wahrheit und Wirklichkeit, Idee und Tatsache, Moral und Politik“, also aus einem grundsätzlichen Dualismus sei die Christenheit konstituiert.[15]) Bis 1918 ist eine sich distanzierende Einstellung Bubers Jesus gegenüber noch nicht zu finden. Der Messiasanspruch Jesu, Sohn Gottes zu sein, wird allgemein jedem Menschen als die höchste Möglichkeit im Verhältnis zu Gott zugesprochen.[16]) Daher erhebt sich die dringende Frage nach der Messiasauffassung Bubers. Wie steht er zu diesem entscheidenden Problem des Judentums?

Parallel mit einer von Jahr zu Jahr intensiveren Stellungnahme zu Jesus schenkt Buber dem Messianismus seine Aufmerksamkeit. Zunächst (1901) hält er ihn für eine psychologisch deutbare vitale Kraftäußerung seines Volkes, die aus der Sehnsucht nach der Verwirklichung eines Erlösungstraumes gespeist

---

[11]) Martin Buber, Reden über das Judentum, Berlin 1932², 86—88

[12]) Martin Buber, a.a.O. 108

[13]) Martin Buber, a.a.O. 108 f

[14]) Martin Buber, Die Legende des Baal-Schem, Frankfurt/M 1920², IX f

[15]) Martin Buber, Reden über das Judentum, Berlin 1932², 163—171

[16]) Vgl. hierzu den Beitrag von W. E. Gößmann, Der Wandel des Gottesbildes in den Übersetzungen des 23. Psalms, in: M.Th.Z. 5 (1954) 296.

wurde.[17]) 1906 schreibt er: „Aus dem Verlangen darnach, daß das Absolute Wirklichkeit werde, war auch der Messianismus von jeher ein Wollen des Unmöglichen.“ [18]) Noch in den Schriften um 1911 versucht er — vom deutschen Idealismus und damaligen Sozialismus beeinflußt — den Messianismus als „die am tiefsten originale Idee des Judentums“ zu deuten.[19]) 1912 betrachtet er den Messianismus als Idee der vorbildlichen Gestaltung einer Menschengemeinschaft, die in die absolute Zukunft projiziert, in letzter Erfüllung alle Völker ergreifen soll.[20]) Von dieser Zeit an tritt bis heute das messianische Amt des Judentums für die Menschheit in den Vordergrund. Das Judentum hat die Aufgabe, den Weg einer „werdenden Menschheit“ voranzugehen. Eine wahrhaft jüdische Gemeinschaft würde mit magnetischer Kraft die Menschen zu einer Einheit zusammenfügen.[21]) Von 1917 an bezeichnet Buber den Messianismus nicht mehr bloß als eine wenn auch „ursprüngliche Schöpfung des Judentums“ oder als eine „orginale Idee“, vielmehr werden das Judentum und der Messianismus als unabdingbar zusammengehörig definiert. Ein Judentum ohne die konkrete Messiaserwartung würde sich selbst aufgeben, seinen eigenen Existenzgrund verlieren, sowie den Dienst am „messianischen Menschheitsbau“ verraten. Folgende klaren Bekenntnisse und Wesensbestimmungen jüdischer Glaubenshaltung liest man bei Buber: „Wer sich nicht e r i n n e r t, daß Gott ihn aus Ägypten geführt hat, wer nicht den Messias e r w a r t e t, ist kein wahrhafter Jude mehr.“ [22]) „Sein (des Judentums) Harren auf den Messias ist das Harren auf die wahre (irdische) Gemeinschaft ... Darum wird es nie, solange das Reich Gottes nicht erstanden ist, einen Menschen als den gekommenen Messias anerkennen; und wird doch nicht aufhören, vom Menschen die Erlösung zu erwarten, weil es des Menschen Sache ist, Gottes Macht in der Erdenwelt zu begründen.“ [23]) Diese Erwartung bedeutet kein passives Warten, daß Gott sich sein Reich baue, sondern nach dem „Vermächtnis der Propheten ist das Reich Gottes ... nichts anderes als das Reich der Menschen, wie es w e r d e n soll.“ Der prophetische Messianismus meint keinen Gegensatz zu dieser Menschenwelt, in der wir leben, sondern ihre Reinigung und Vollendung, ‚einen neuen Himmel und eine neue Erde‘, errichtet auf der Erneuerung der Menschenherzen.[24]) So wandelt sich Bubers Konzeption des Messianismus von einer von Nietzsche beeindruckten Sicht über ein idealistisches Denkgebilde zu einem offenbarungsmäßigen Verständnis, das sich auf die Propheten gründet. Seine Vorstellung vom Kommen der Erlösung ist im Gegensatz zur christlichen Lehre entscheidend vom Tun der Menschen bestimmt. Die Erlösung geschieht den Menschen dann, wenn sie endlich selbst beginnen, das Gottesreich auf der Erde zu erbauen, vorher kann niemand der Messias sein. Diese Auffassung vom Erlösung bereitenden Amt der Juden für eine messianische Menschheit und die spezielle Messiaserwartung mit der Errichtung

---

[17]) Martin B u b e r, Die Jüdische Bewegung, 1. Bd., Berlin 1920², 60 u. 153 f

[18]) Martin B u b e r, Die Geschichten des Rabbi Nachman, Frankfurt/M 1906, 10—12

[19]) Martin B u b e r, Reden über das Judentum, Berlin 1932², 58 f. — Vgl. Hans K o h n, Martin Buber, sein Werk und seine Zeit, Hellerau 1930, 151—161

[20]) Martin B u b e r, a.a.O. 91

[21]) Martin B u b e r, Die Jüdische Bewegung, 1. Bd., Berlin 1920², 204—215

[22]) Martin B u b e r, Die jüdische Bewegung, 2. Bd., Berlin 1920, 123 f

[23]) Martin B u b e r, Reden über das Judentum, Berlin 1932², 148

[24]) Martin B u b e r, a.a.O. 159 f

des Reiches Gottes bezeichnen die Basis, die Buber bis zum Ende des ersten Weltkrieges sich errungen hat. In der ausführlichsten Stellungnahme zu Jesus und dessen Reich-Gottes-Auffassung im Jahre 1918 versucht er noch, Jesus ganz in die jüdische Glaubenswelt hineinzustellen. Mit keinem Wort wird sein Messiasanspruch berührt, sondern sein gläubiges Judenwesen und seine jüdische Lehre gegen das Mißverständnis des Abendlandes behauptet, welches Paulus zur Last gelegt wird.[25])

Da Bubers religiöse Grundeinstellung sich in der Zeit des Weltkriegsendes bis 1919 klärte, ist es nicht mehr weiter erforderlich, seinem geschichtlichen Entwicklungsgang nachzugehen. Mit seiner im Jahre 1916 entworfenen und 1923 veröffentlichten Schrift „Ich und Du“ [26]) vollzog er eine volle Abkehr von der auf Platon fußenden Philosophie des Abendlandes. Seine neue Denkhaltung geht von der Erfahrungswirklichkeit und von der konkreten Situation des Menschen aus. Sie sieht in der Sprache die deutlichste Form der Beziehungen von Gott, Welt und Mensch.[27]) Damit gewinnt er den Zugang zu einer damals ganz neuen Wirklichkeitssicht. Aus der dialogischen Situation des Menschen spricht er seither in einer anderen Dimension über die Religion des Judentums und legt sein heutiges Verhältnis zu Jesus fest. Vor allem muß nun von seinem Buch aus dem Jahre 1950 „Zwei Glaubensweisen“ [28]) immer wieder ausgegangen werden, um für die Äußerungen über Jesus seit dem Ende des ersten Weltkrieges den Rahmen zu gewinnen. Denn dieses Buch ist eine zusammenhängende und ausführliche sowie bisher letzte große Auseinandersetzung mit dem Jesus, wie er in den vier Evangelien bezeugt ist und von der Christenheit geglaubt wird. Sein Verständnis des Neuen Testamentes und der Gestalt Jesu ist, wie er selbst sagt, Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann verpflichtet.[29]) Auch in dieser zweiten Epoche ist Buber bemüht festzustellen, daß die Lehre Jesu in jüdischer Glaubenswelt fußt. So überliefert Jesus alt-israelitisch-religiöses Erbe mit seiner Lehre von der Verwirklichung des Königtums, dem Vollzug der Umkehr, der Glaubensweise des Vertrauens und der Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott.[30]) Das letztere glaubt Buber insbesondere in den Gebetssprüchen Jesu fassen zu können. Aus ihnen geht für ihn hervor, daß jeder Mensch in das unmittelbare Verhältnis zu Gott eintreten kann.[31]) Weil Jesus in der Glaubensunmittelbarkeit zu Gott steht, kann er den Menschen den Weg weisen, ebenso wie er ein Sohn Gottes zu werden. Auch damit setzt Jesus in Bubers Sicht die biblische Lehre von der Gottessohnschaft fort.[32]) Ein besonderes Anliegen Bubers ist es, immer wieder darauf hinzuweisen, daß Jesus ein glaubender Mensch und nicht der mögliche Gegenstand eines Glaubens ist, daß er nicht daran gedacht hat, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen zu werden.[33]) Wohl erkennt Buber eine besondere Erwählung Jesu,

---

[25]) Martin Buber, a.a.O. 163—171

[26]) Zuletzt im Sammelwerk: Die Schriften über das Dialogische Prinzip, Heidelberg 1954

[27]) Vgl. Hans Kohn, Martin Buber, sein Werk und seine Zeit, Hellerau 1930, 355 u. 358

[28]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950

[29]) Martin Buber, a.a.O. 12

[30]) Martin Buber, a.a.O. 23—27

[31]) Martin Buber, a.a.O. 165

[32]) Martin Buber, a.a.O. 128

[33]) Martin Buber, a.a.O. 98 u. 160—165

eine ihm geschehene Offenbarung und Erneuerung durch den Geist Gottes an, aber diese Möglichkeit steht wiederum jedem Menschen nach Jesu eigener Lehre, wie Buber sie erfaßt hat, offen. Damit hängt sein Hauptvorwurf an die Christen zusammen, den Menschen Jesus in ihrer religiösen Praxis vergottet zu haben. Demgegenüber ist aber feststellbar, daß die Lehre der Kirche niemals Jesu Mensch- und Gott-Sein identisch gesetzt hat. Aber noch etwas anderes ist auffällig: Bis 1918 war es Bubers Bestreben, Jesus gewissermaßen gegenüber dem Christentum zu verteidigen, ihn vom „Christlichen" zu reinigen und ins Judentum hineinzunehmen. Jetzt aber findet Buber in der Botschaft Jesu nicht nur allein die alte „urjüdische" Lehre, etwas Neues hat Jesus verkündet, eine neue Botschaft hat er gebracht: Das Reich Gottes hat sich unmittelbar der Gegenwart genaht.[34])

Das Neue der Botschaft Jesu zeigt sich in seinem Verhältnis zu den Pharisäern: Es ist für Buber eine Grundüberzeugung, daß Jesus und das Pharisäertum zusammengehören.[35]) Denn beiden ging es um die Thora, und beide bekämpften die entleerte Gesetzesfrömmigkeit. Jedoch die neue Botschaft Jesu brachte sie in einen unversöhnlichen Gegensatz[36]), so daß die Pharisäer seine Feinde schlechthin wurden, mit denen es keinen Kompromiß gab. Überraschende Gesichtspunkte führt Buber zu diesem Problem an: Das eigentlich trennende Moment zwischen beiden besteht gar nicht in einer verschiedenen Lehre. Im Gegenteil ist insbesondere die Lehre der Bergpredigt Jesu mit der pharisäischen „grundverwandt", ja sie bedeutet sogar eine „Potenzierung" derselben.[37]) Dennoch enthüllt sie im entscheidenden Punkt etwas Neues und Fremdes. Der nach Buber unvermeidliche Zusammenstoß erfolgt zwischen beiden auf Grund der Gegensätze, die an einer verschiedenen Auffassung der „Erfüllung" des Gesetzes hervortreten. Jesus spricht wie ein berufener Dolmetsch der Thora und verheißt die Erfüllung des Gesetzes ausschließlich in der persönlichen Bindung an ihn selbst. Mit vollkommener Gesetzeserfüllung in seiner Nachfolge soll das Reich Gottes in der Gegenwart „erstürmt" und „mit Gewalt herbeigerissen" (Mt. 11, 12) werden. Im Mittelpunkt dieser Anstrengung sollen insbesondere die umkehrenden Sünder stehen, da nach jüdischer Auffassung keine Macht auf Erden der der Umkehr gleichkommt.[38]) Nach Bubers Überzeugung konnten die Pharisäer in dieser Weise nicht sprechen. Sie sind Menschen eines heiligen Verzichts gewesen.[39]) Dem Zersprengenden im Wollen des Unmöglichen wirkten sie einfassend, wahrend und erhaltend entgegen. Der Unerfüllbarkeit sich bewußt, lehrten sie die Erfüllbarkeit im Soviel-ich-vermag jedes neuen Alltags. Sie wußten sich nicht schon im Anbruch der Gottesherrschaft, sondern in deren fortgesetzter geschichtlicher Bereitung. Sie lehrten: „Man darf das Ende nicht bedrängen".[40])

---

[34]) Martin Buber, a.a.O. 28

[35]) Martin Buber, a.a.O. 10

[36]) Martin Buber, a.a.O. 57—75. — Martin Buber, Kampf um Israel, Berlin 1933, 115—135

[37]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 62

[38]) Martin Buber, a.a.O. 95

[39]) Martin Buber, Kampf um Israel, Berlin 1933, 124

[40]) Martin Buber, a.a.O. 134. — Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 95

Das neuartige eschatologische Situationsverständnis bringt Jesus, wie Buber es auffaßt, nicht allein in Gegensatz zu den Pharisäern, sondern läßt ihn auch in einer Weise eine Botschaft künden, die ihn mit seinem ‚Ich aber sage euch' aus jüdischer Glaubenstradition hinaussetzt und ihr entgegenstellt. Das Sendungsbewußtsein des Menschen Jesus, welches aus seinem messianischen Selbstverständnis resultiert, ist für Buber kein Geheimnis, sondern es bleibt ihm ein Rätsel. Dem versucht er hypothetisch aus dem Zusammenhang der jüdischen Glaubenswelt nahe zu kommen. Ausgehend von der Annahme, daß sich Jesus über sein Schicksal bis zuletzt im Ungewissen befand — den Todesschrei Jesu am Kreuz, „den Ausdruck einer unergründlichen Verzweiflung", führt er als tiefe Erschütterung der messianischen Gewißheit an[41]) — findet er folgende Bezeugungen von einem sich mehrfach wandelnden Selbstverständnis Jesu infolge der sich ändernden Situationen seines Lebens: Die Versuchungsgeschichte zeugt ihm zunächst von einem inneren Ringen Jesu um seinen Auftrag und seine ursprüngliche Bestimmung.[42]) Jesus weiß sich als den Propheten der kommenden Basileia. Als solchen bestätigte ihn letztlich nur die Hingegebenheit seiner Jünger. (Mt. 11, 5; Lk. 7, 22)[43]) Die Frage an die Jünger, ‚wer' er sei (Mk. 8, 27ff), deutet Buber als Anwandlung einer Unsicherheit in schicksalhafter Wende am Lebenswege Jesu.[44]) Aus Lk. 17, 25 und Mk. 2, 19f Parr. glaubt er auf eine Enttäuschung über das Versagen der Menschen um ihn her (Joh. 6, 66) schließen zu dürfen. Auch scheint der Spruch Mk. 2, 19f Parr. ihm ein Zeichen für die Erfahrung Jesu zu sein, daß die benötigte Macht als „Reichsmittler" ihm nicht zureichend zuteil geworden ist. Damit gewinnt Jesus in Bubers Sicht ein zweites, anderes Selbstverständnis, demgemäß er seine Berufung entsprechend der deutero-jesaianischen Konzeption vom Knecht Gottes versteht. Infolgedessen erkennt sich Jesus als noch verborgener Messias, dessen Vorstadien, nicht er selbst, leiden müssen, bis die Erfüllung kommt. Dieses geheime Messiassein gibt Jesus allein seinen Jüngern kund.[45]) Nach der Vermutung Bubers hat sich kurz vor dem nahenden Todesschicksal das Verständnis Jesu um seine Bestimmung zum dritten Mal gewandelt.[46]) Er sieht seine Zukunft zuletzt im Bild der danielischen Vision als ein Entrückt- und vom Himmel her mit offenbarer Macht als Messias von neuem Entsandtwerden, weil er sich die ihm jetzt fehlende, aber notwendige Macht nicht mehr aus irdischen Bedingungen denken kann.[47]) In diesem von Buber angenommenen dreifachen Wandel des messianischen Selbstverständnisses bleibt aber für Jesus die neue Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes dieselbe. Da nach Buber das messianische Selbstverständnis Jesu auf den Wandel der Messiashoffnung im Judentum zurückgeführt werden kann, muß die Geschichte des jüdischen Messianismus in der Sicht Bubers aufgezeigt werden, weil gerade von hier seine grundsätzliche Stellungnahme zum Messiasanspruch Jesu erwächst.

---

[41]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 29
[42]) Martin Buber, a.a.O. 30
[43]) Martin Buber, a.a.O. 105
[44]) Martin Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, in: Merkur VIII (1954) 928
[45]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 103—109
[46]) Martin Buber, a.a.O. 109
[47]) Martin Buber, a.a.O. 110 f

Die Frage nach der Entstehung des israelitischen Messianismus beschäftigte Buber in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg sehr stark. Im Wintersemester 1925/25 hielt er in Frankfurt ein Kolleg, im Jahre 1928 einen Kurs über dieses Thema. Das Ergebnis dieser Arbeit sollte ein dreibändiges Werk werden: „Das Kommende, Untersuchung zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens", von dem bisher nur der erste Band „Königtum Gottes" 1932, in einer vermehrten Auflage 1936, erschienen ist.[48]) Im zweiten und dritten Band sollten die Entstehungsgeschichte des Messianismus und die Spannungen innerhalb seiner Entfaltung erörtert werden. Es muß also versucht werden, aus den Äußerungen Bubers zu diesem Thema an anderen Stellen einen Abriß seines Messianismus wiederzugeben. Insbesondere ist sein Buch „Der Glaube der Propheten" hierfür aufschlußreich.[49]) Grundlegend für den Messianismus in der Auffassung Bubers ist es, daß der messianische Glaube ehemals wie heute die vollkommene irdische Königsherrschaft Gottes durch sein jüdisches Volk erstrebt. Bei Israel, dem sakralen Namen des Judentums, liegt die Verantwortung und die Aufforderung zur Verwirklichung, weil der Bund zwischen Gott und seinem Volk nicht aufgelöst ist (Jer. 7, 7).[50]) Im Verlauf der jüdischen Geschichte erkennt Buber eine zweimalige Wandlung der Messiasgestalt. Die erste Gestalt meinte den erfüllenden König als menschlichen Vertreter Gottes, die durch David (II. Sam. 23. 1—7) konzipiert worden ist.[51]) Die spezifisch messianische Hoffnung dieser Prägung beginnt nach Buber jedoch erst mit den Weissagungen des Propheten Jesaias. In der letzten messianischen Weissagung bei Jesaias (Js. 2, 1—5) anerkennt Buber schon eine Eschatologisierung, jedoch bleibt, wie er interpretiert, der menschliche Anteil der Bereitung noch gewahrt, dem die entscheidende Rolle zufällt, weil der Mensch Partner Gottes sein soll.[52]) So ist der jesaianische Messias keineswegs ein göttliches Wesen, er ist ein Mensch in menschlicher Selbständigkeit und Ausdruck höchsten menschlichen Partnertums.[53]) — Die zweite Messiasgestalt trat nach dem Zusammenbruch des judäischen Königtums im Exil auf: Der Knecht JHWH's[54]). Damit ist nach Buber ähnlich wie beim erhofften messianischen König eine Gestalt gemeint, der verschiedene Personen entsprechen können. Der Auftrag geht hier ebenso auf die Errichtung einer gerechten Israelgemeinschaft als Mitte der befreiten Völkerwelt, jedoch in zwei Phasen: Im verborgenen Leidensdienst bereitet der Gottesknecht den baldigen Durchbruch der Erlösung; zur offenbaren Erscheinung wird er dann erst von Gott hervorgezogen. Buber betont nachdrücklich, daß die beiden Messiasgestalten des Königs und des „Knechts" irdische Menschen sind, die als von Gott Erwählte aus Israel hervortreten sollen und nicht vom Himmel herniedergesandt werden.[55]) — Mit der syrischen

---

[48]) Im Vorwort zur ersten Auflage des Werkes, Königtum Gottes, Berlin 1936², IX f, schreibt er, daß in ihm die Frage nach der Entstehung des Messianismus in Israel am stärksten gereift sei, sowie, daß diese Frage an eine andere rühre, über die er vor mehr als zwanzig Jahren einen Abhandlungsentwurf begonnen habe — die christologische.

[49]) Martin Buber, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950

[50]) Martin Buber, Israel und Palästina, Zürich 1950, 48 f

[51]) Martin Buber, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, 102

[52]) Martin Buber, a.a.O. 216

[53]) Martin Buber, a.a.O. 221

[54]) Martin Buber, a.a.O. 309—334

[55]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 112 f

Volkskrise trat für Buber eine entartete Vorstellung auf, welche die Knecht-Gottes-Konzeption abwandelte. Der Beginn dieser Wandlung äußert sich ihm im Buch Daniel, bleibt aber dort nach seiner Meinung noch im Unbestimmten. Erst das Buch Henoch konzipiert dann das Bild einer präexistenten himmlischen Gestalt, welches eine irdische Person in sich aufnehmen kann. Jesus hat im Angesicht des Todes seine Gegenwart und Zukunft, wie es Buber scheint, entsprechend dieser abgewandelten Vorstellung als ein aus irdischem ins himmlische Leben Entrücktwerden und Wiederkehren verstanden.[56]) Damit geriet Jesus für Buber am Lebensende unter den Einfluß einer Messiasgestaltwandlung innerhalb der spätjüdischen Glaubenswelt, die das Menschsein als Partnertum Gottes, wie es die frühe Prophetie verkündigt hat, nicht mehr verwirklichen mochte. Von der Überzeugung ausgehend, daß nur der Messianismus der Propheten die volle Dialogik des Partnertums wahrt, wird Jesus im Urteil Bubers zu dem erschütternden Beispiel eines Juden, der messianische Vorstellungen nacheinander für sich ergreift, sie durch die Situation bestimmt, wieder fallen läßt und schließlich, den prophetischen Boden verlassend, in der Verzweiflung einer apokalyptischen Erwartung scheitert, die „den Glauben an das Wendende nicht mehr aufbrachte".[57]) Nach Bubers Überzeugung macht nämlich die Apokalyptik im Gegensatz zur prophetischen Grundauffassung den Menschen zum Werkzeug Gottes und fordert lediglich eine passive Bereitschaft auf die Erlösung, die unabhängig vom Menschen auf Zeit und Stunde vorentschieden ist.[58])

Auch die Auferstehung Jesu sieht Buber im Zusammenhang mit der Messiaserwartung Israels. Trotz eingehender Lesung des Neuen Testamentes vermag er für den Glauben der Christen an den auferweckten und erhöhten Menschen, den Kyrios Jesus Christus, der ihm immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen ist, kein Verständnis aufzubringen. Er gibt folgende Voraussetzungen an, die zu dem Auferstehungsglauben des Christentums, den er als Vergottung begreift, führten:

a. Das schon aufgezeigte gewandelte Selbstverständnis Jesu, das sich im Bild des danielischen Menschensohnes als von oben Entsandtwerden versteht.[59])

b. Das nach Jesu Tod wahrscheinlich aufgekommene Bild seiner Entrückung analog der von Henoch und Elias.[60])

c. Psychologisch erklärbare Visionen durch die auf das Wiederkehren Jesu hoffenden Jünger.[61])

d. Das heidnische Mysteriendrama vom göttlichen Sterben und Auferstehen.[62]) In der Urkirche geschieht nach Bubers Auffassung die letzte Ausgestaltung.

---

[56]) Martin Buber, a.a.O. 114

[57]) Martin Buber, Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde, in: Merkur VIII (1954) 1113

[58]) Martin Buber, Pfade in Utopia, Heidelberg 1950, 23 f

[59]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 110

[60]) Martin Buber, a.a.O. 100

[61]) Martin Buber, a.a.O. 111

[62]) Martin Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, in: Merkur VIII (1954) 927

Völlig ohne Vorbild wird das Entrücktwerden durch ein Auferstehen ersetzt und für die präexistente Gestalt des messianischen Menschen bei Henoch die präexistente „Person Jesu" eingesetzt.[63]) So ist Buber überzeugt, daß das Christentum mit dem Auferstehungsglauben einerseits einen Endschritt innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Messiasgestaltwandlung Israels getan hat und doch zugleich etwas ganz Neues damit in die Welt setzte, daß der vorher immer aus der Menschheit stammende Messias zu einem Himmelswesen wurde, das nach Joh. 3, 13 zur Erde herabgestiegen und bald zum Himmel wieder aufgestiegen ist.[64]) Für Buber ist die Auferstehung eines Einzelnen in jüdischer Glaubenswelt undenkbar.[65]) Vor allem war es für ihn wiederum Paulus, der die Auferweckung des Messias verkündete und das Christentum auf diesen Glauben stellte. Buber sieht hierin die Einleitung einer Vergottung Jesu und die Setzung einer neuen Religion, die nicht mehr vom Judentum mit seiner Gottesvorstellung bejaht werden kann.[66]) Diese letzte Ausgestaltung des jüdischen Messianismus, der Glaube an eine Auferstehung Jesu, wird von Buber als eine Katastrophe jüdischer Messiaserwartung bezeichnet.

Gegen das Christentum mit seinem Glauben an Jesus den Messias und Auferstandenen Kyrios setzt Buber nicht allein die prophetische Konzeption des Messias, sondern die geschichtliche Entwicklung der jüdischen Tradition im Chassidismus. Er behauptet, daß mit dem Auftreten des Baal-Schem-Tow ein neuer Prozeß der Erwiderung und Berichtigung auf die historische Infragestellung des jüdischen Messianismus und jüdischen Gottesglaubens durch Jesu Messiasanspruch beginnt.[67]) Mit Jesus, schreibt er, fängt die Reihe der Auto-Messiasse an, die bei Sabbatai Zwi[68]) und Jakob Frank[69]) endet.[70]) Der Baal-Schem-Tow spricht niemals in der Weise der „Messiasse": ‚Ich bin gekommen, um . . .', er steht in der wahren jüdischen Tradition, denn alles an ihm steht gegen das ‚Bedrängen des Endes'.[71]) Seine auf die Erlösung ausgerichtete Lebenshaltung stellt sich gegen eine messianische Bevorzugung einer Person, einer Stunde oder einer Handlung und lehrt die Erlösungsunmittelbarkeit alles Menschentums, aller Zeit und alles Handelns in der Heiligung des Alltags.[72]) Buber bezeichnet es als einen Irrtum, den jüdischen Messianismus im Glauben an ein einmaliges endzeitliches Ereignis und an eine einzelne Menschengestalt als Mitte dieses Ereignisses erschöpft zu sehen.[73]) Das ist der Schlüssel zu sei-

---

[63]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 100

[64]) Martin Buber, a.a.O. 113—116

[65]) Martin Buber, a.a.O. 101

[66]) Martin Buber, a.a.O. 101—103

[67]) Martin Buber, Die Chassidische Botschaft, Heidelberg 1952, 9—11

[68]) Sabbatai Zwi, geb. 1626 in Smyrma, proklamierte sich 1648 zum Messias, fand eine große Anhängerschaft, trat 1667 zum Islam über und starb 1676 in Albanien.

[69]) Jakob Frank, um 1723 in Czernowitz geboren, ließ sich seit 1752 als Messias verehren, trat 1786 zur katholischen Kirche in Offenbach/M über und starb daselbst 1791. Genau Analoges der Aussprüche Franks findet Buber bei Hitler. Vgl. dazu: Martin Buber, Hinweise, Zürich 1953, 303

[70]) Martin Buber, Die Chassidische Botschaft, Heidelberg 1952, 29

[71]) Martin Buber, a.a.O. 46

[72]) Martin Buber, a.a.O. 30

[73]) Martin Buber, a.a.O. 27

ner eigenen Messiasauffassung. Die Reihe der Gottesknechte und die großen Personen der biblischen Erzählung tragen alle nach seiner Auffassung messianischen Charakter. Jeder von ihnen war berufen, jeder versagte vor der messianischen Berufung. Die Menschen, durch welche das messianische Mysterium geht, stehen in der Verborgenheit.[74]) Es ist der für Buber aus den Zeugnissen erweisliche Glaube des Judentums, daß messianische Selbstmitteilung als Zerreißen der Verborgenheit Zersprengung der Messianität ist. Von hier aus ist, so glaubt Buber, das Verhältnis des Judentums zu Jesus letztlich zu verstehen.[75]) Seinem Erachten nach ist Jesu Lebensgeschichte nicht verständlich, wenn man nicht erkennt, daß er im Schatten des deutero-jesaianischen Knechts gestanden hat, jedoch vom Judentum aus gesehen der erste der Automessiasse ist, die, aus der Verborgenheit tretend, in ihrer Seele und in ihrem Wort sich selbst die Messianität zuerkannten.[76]) Durch die Selbstproklamation zum Messias und das Herbeizwingenwollen der Erlösung hat Jesus und seine immer weniger reinen Nachahmer das Judentum und seinen messianischen Auftrag fast in den Untergang getrieben. Gegen diese innerste Bedrohung des jüdischen Volkswesens und Glaubens wendet sich der messianische Erlösungsglaube des Chassidismus. Die Nähe der Gottesherrschaft bei den Chassidim fordert keine alles wandelnde Bereitschaft, sondern die alles wandelnde Bereitung.[77]) Um nicht mißverstanden zu werden, schreibt Buber, daß es wohl Gottes Werk ist, sein Reich auf dieser Erde herbeizuführen, daß aber die Bereitung der Welt für das Reich Menschen und Menschenvolk fordert.[78]) Diesen Beginn hat das jüdische Volk bis jetzt nicht gesetzt.[79]) Somit vertritt Buber eine Messiaserwartung, die sehr ungewohnt klingt: Die Erlösung der Menschheit soll laut alttestamentlicher Offenbarung und chassidischer Botschaft nicht durch das Tun eines Einzelnen allein, sondern durch die Errichtung und das Anfangen einer wahren jüdischen Menschengemeinschaft, durch die Heiligung der Beziehung zu allem Seienden sich im Fortgang der Geschichte ergeben. Der Messianismus Bubers richtet sich also nicht allein auf eine Einzelgestalt. Wohl kann er schreiben: „So harrt Gott in den Geschlechtern des einen, in dem die unerläßliche Bewegung von der Kreatur aus ihre entscheidende Mächtigkeit gewinnt.“ [80]) Doch ein anderes Zitat verbietet den Gedanken, daß Buber einen einzigen Messias erwartet: „Wenn die Bibel . . . die Konzeption des messianischen Führers gestaltet, meint sie damit nichts anderes, als daß endlich . . . aus dem Menschentum selbst . . . das mit dem Wesen gesprochene Wort komme, das dem Wort Gottes erwidert.“[81]) Die deutlichste Äußerung zu seiner Messiasauffassung gibt seine Interpretation des Knechtes Gottes in dem Buch „Der Glaube der Propheten“: „Der Ebed . . . leidet und wirkt im Namen des reichbeginnenden Israel, ja als es . . . Er ist Israel als Ebed . . . Wer in Israel das Leiden Israels

---

[74]) Martin Buber, a.a.O. 28

[75]) Martin Buber, a.a.O. 29

[76]) Martin Buber, Gog und Magog, Heidelberg 1949, 407

[77]) Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 79. — Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 17 f

[78]) Martin Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, Berlin 1936, 181. — Martin Buber, An der Wende, Köln u. Olten 1952, 23

[79]) Martin Buber, An der Wende, Köln u. Olten 1952, 22

[80]) Martin Buber, Die Chassidische Botschaft, Heidelberg 1952, 28

[81]) Martin Buber, Kampf um Israel, Berlin 1933, 102

tut ist der Ebed, und er ist das Israel, an dem sich JHWH verherrlicht. Das Geheimnis der Geschichte ist das Geheimnis einer Stellvertretung, die letztlich Identität ist. Der Pfeil, der noch immer im Köcher steckt, ist Volk und Mensch zugleich." [82])

Martin Buber wurde durch die Begegnung mit der Heiligen Schrift und den Schriften des Chassidismus, insbesondere mit denen des Baal-Schem-Tow, des Begründers dieser Bewegung, zu einem wahrhaft gläubigen Juden, der die Aufgaben des Judentums mehr und mehr in einem neuen Licht erfaßte. Als ein begeisterter Chassid ruft er zur Verwirklichung einer jüdischen und von da aus menschheitlichen Gemeinschaft auf, zu einem „messianischen Menschheitsbau", wie ihn in einigen Generationen die Chassidim hatten beginnen wollen. Martin Buber, wohl der bedeutendste jüdische Theologe der Gegenwart, wurde wieder ein Jude durch die Erfahrung des ihn anredenden Gottes. Er bleibt ein Jude mit seiner Messiasauffassung. Seine Grenzen im Verständnis Jesu und seine tiefe Auseinandersetzung mit ihm liegen im Messiasproblem. Er mag Jesus noch so sehr als einen Juden lieben und ihn von „innen her" in seinem Judenwesen tiefer erfassen, als es Abendländer vermögen,[83]) ja ihn als seinen „großen Bruder" bezeichnen,[84]) den Messiasanspruch Jesu muß er zurückweisen — oder Christ werden. Dem könnte entgegengehalten werden, daß der Weg der Anerkennung Jesu als des Christus über den Glauben an die Gottessohnschaft im trinitarischen Sinne führt. Für die Jünger und die Juden der Zeit Jesu war die Grundfrage jedoch die: Bist du, Jesus von Nazareth, der Messias? Diese Frage der Jünger geriet mit dem Kreuzestod Jesu in eine große Aporie, was ihr Verhalten zwischen Tod und Erscheinung des Auferweckten erweist (Lk. 24, 21). Sie sahen mit der Kreuzigung Jesu ihre größten Hoffnungen total fehlgeschlagen. Erst die Auferweckung, die offenbar nicht erwartet wurde, zeigte Jesu Lebensende und Messiasanspruch in einem völlig neuen Licht. So kann in der Tat vom Messiasanspruch Jesu her weder damals noch heute zum Glauben an Jesus den erhöhten Kyrios gelangt werden, sondern umgekehrt: Nur wenn Jesus auferweckt worden ist, ist er auch der Messias, und der Glaube der Christen ist nicht vergeblich (vgl. 1. Kor. 15, 14—20). Hier steht also nicht eine Gotteserfahrung g e g e n eine andere, sondern Buber befindet sich in der Welt alttestamentlicher Offenbarung, in die hinein das Geheimnis der Auferweckung Jesu nicht dringt, der Auferweckung durch den Gott und Vater Jesu Christi, der derselbe Gott der Juden und Christen ist. Denn der erhöhte Mensch Jesus, mit dem ‚Wort Gottes' hypostatisch vereinigt, wird gegenwärtig in der Verkündigung und im Kult der Kirche. Es kann nicht entschieden genug betont werden, daß im Gegensatz zu Bubers Feststellung das Christentum — zumindest gemäß seiner Lehre — nicht von einer Vergottung Jesu spricht, sondern die Auferweckung des Menschen und Messias Jesus als historisches und heilsgeschichtliches Faktum in die Welt trägt. Deshalb hat es sich schon vor vielen Jahrhunderten ausdrücklich gegen den Monophysitismus gewandt, der den Menschen Jesus vergottet.[85]) Es ist auch nicht verwun-

---

[82]) Martin B u b e r , Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, 332 f

[83]) Martin B u b e r , Dialogisches Leben, Zürich 1947, 137 f

[84]) Martin B u b e r , Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 11

[85]) Michael S c h m a u s , Katholische Dogmatik II, 2 München 1955[5], 117: „Der Monophysitismus scheint die größere Gefahr zu sein, da er im Gegensatz zu dem nüchternen Nestorianismus sich leicht als gesteigerte Frömmigkeit maskieren kann."

derlich, daß Buber die Erlösungslehre des Christentums, die er ähnlich wie Nietzsche als Aussage über eine schon abgeschlossene Wirklichkeit begreift, einem Zersetzungsprozeß innerhalb des späten Judentums zuschreibt. Der Vergottung des Menschen Jesus stellt er seine Erfahrung des einen lebendigen und anredenden Gottes gegenüber, dessen Wort nicht eines Mittlers bedarf. Kein Mensch ist in seiner Entscheidungsmächtigkeit durch eine Erbsünde belastet oder behindert, Partner Gottes, d. h. Sohn Gottes zu werden. Die Partnerschaft des Gesamtvolkes besteht ebenfalls in einem Werden zum Gottesvolk. Die Partnerschaft des Einzelnen vollendet sich in der einer wahren Gemeinschaft, welche als solche erst in vollkommener Weise das Partnertum zu Gott erfüllt. In dieser dialogischen Beziehung zu Gott wirken die gläubigen Juden, wie Buber es erhofft, am Bau einer messianischen Menschheit, bereiten damit die Erlösung und vollenden dadurch das Werk der Schöpfung. Infolgedessen lehnt Buber nicht Jesus ab, weil er eine andere Person als Messias erwartet, sondern deshalb, weil sein messianischer Glaube auf Grund der Auffassung von der Berufung des Menschen und der Erlösungsweise der Menschheit ganz anders konzipiert ist, als daß Jesus oder sonst irgendein Mensch in dem bisherigen Zustand des Judentums und der Menschheit der ersehnte Messias sein könnte. So steht er mit seinem Glauben im Judentum. Aus ihm tritt uns eine im Verwirklichungswillen mächtige Erlösungshoffnung entgegen. Jeder einzelne und das ganze jüdische Volk sollen durch Heiligung des Lebens die messianische Menschheit bereiten. — Ein Christenheit, die sich auf ihren Ursprung aus dem Alten Testament besinnt, kann Martin Buber nicht überhören. Unbeabsichtigt ruft er den Apostel Paulus uns in Erinnerung, der (Gal. 3, 8) geschrieben hat, daß es nur e i n e n Heilsbund Gottes mit den Menschen gibt, weshalb Juden und Christen, wenn auch in noch verborgener Weise, zusammengehören.[86]) Vielleicht darf man das Wort Bubers, das sich gegen Jesus als den Knecht Gottes wendet, so abwandeln: Das Reich Gottes — noch immer in der Verborgenheit der Kirche, die sich von Anfang an als Kirche aus Juden und Heiden verstanden hat (Röm. 11, 26) — ist christlich zu werdende Menschheit und Jesus Christus zugleich.

---

[86]) Vgl. Michael S c h m a u s , Das Verhältnis der Christen und Juden in katholischer Sicht, in: Welt ohne Haß, Berlin 1950, 84 f.

Das Verhältnis Cyrills und Methods zu Bayern

Von Franz Grivec, Laibach

Das Verhältnis der hl. Brüder Konstantinos — Kyrillos und Methodios zu Bayern ist nicht bloß eine weitgehende welthistorische, nicht nur eine entscheidende kirchengeschichtliche Frage, sondern auch eine tiefreichende Kulturfrage, ja sogar eine reizende literarische und philologisch-phonetische Frage. Bayern war nicht bloß das geographische und politische Grenzgebiet, wo sich die Wirksamkeit der beiden hl. Slavenlehrer mit dem lateinisch-fränkischen Westen berührte, wo sich ihr tragischer Zusammenstoß mit dem römisch-germanischen Imperium und mit der fränkisch-lateinischen Hierarchie vollzog. Die originelle und tiefgreifende Wirksamkeit der hl. Missionäre Cyrillus und Methodius ist vielmehr tief in die bayerischen Geschichtsquellen eingezeichnet, mit der bayerischen geistigen Eigenart verwoben, mit dem Sprachempfinden und mit der Phonetik des bayerischen Dialekts verschlungen. Dieses Verhältnis ist nämlich ausgeprägt in der gehaltvollen bayerischen Geschichtsquelle „Conversio Bagoariorum et Carantanorum" (Bekehrung der Bayern und Karantaner) [1]), einer hochwertigen geschichtlichen Urkunde der Salzburger erzbischöflichen Kanzlei aus dem Jahre 870, der hauptsächlichen Quelle für die slovenische Geschichte des 8. und 9. Jahrhunderts. Ja, jene Beziehung ist noch sonderbarer einverwachsen in die einzigartigen slovenischen Freisinger Denkmäler, aufgezeichnet um das Jahr 980, aber ihrer ursprünglichen Vorlage nach mehr als ein Jahrhundert älter.[2]) Da begegnen und durchdringen sich bayerische und lateinische Elemente mit der originellen Theologie und Aszetik der hl. Slavenlehrer, untrennbar verwachsen mit der größten philologischen Leistung des Mittelalters, mit der kunstvollen und zugleich urwüchsigen altslavischen Schriftsprache des genialen Griechen Konstantin-Cyrill. Die bayerische Aussprache der slavischen Laute verschlingt sich mit der vollendeten Phonetik und Syntax der altslavischen Schriftsprache und dazu noch mit dem karantanisch-slovenischen Dialekt der anfänglichen unbeholfenen Übersetzungsversuche der bayerischen und slovenisch-karantanischen Priester.

Im damaligen Zeitabschnitt umfaßte die bayerische Metropole Salzburg, das Herzogtum Kärnten und die Fränkische Ostmark; der bayerische Machtbereich erstreckte sich zeitweilig bis an die Karpaten und an die untere Save, beherrschte Mähren, die Slovakei und Unter-Pannonien, demnach das ganze Wirkungsgebiet der hl. Slavenlehrer.

Aus dem weiten Rahmen der gegenseitigen Beziehungen werde ich nur zwei Fragenkomplexe herausnehmen, die eben enger mit dem Verhältnis der hl. Slaven-

---

[1]) Monumenta Germaniae. SS. XI S. 1ff. — Löwe, O. c. 5—19.

[2]) V. Vondrak, Frisinské památky. Prag 1896. — S. Pirchegger, Untersuchungen über die altsloven. Freisinger Denkmäler. Leipzig 1931.

lehrer zu Bayern zusammenhängen, nämlich: 1. den Zusammenstoß in Mähren und Pannonien mit dem Gipfelpunkt in Bayern selbst; 2. die wechselseitige Durchdringung und Verschmelzung der bayerisch-lateinischen und der griechisch-slavischen Elemente in den slovenischen Freisinger Denkmälern.

Vorerst muß ich jedoch die Gestalten der beiden Slavenlehrer mit ihren leitenden Gedanken kurz vorstellen.

Demnach hat mein Vortrag drei Teile:

1. Das geistige Antlitz der beiden Slavenlehrer.
2. Die Zusammenstöße in Mähren, Pannonien und Bayern.
3. Die Freisinger Denkmäler.

1. Die Gestalten der hl. Slavenlehrer.

Cyrill und Method werden bei den Slaven gewöhnlich Slavenapostel benannt. Wissenschaftlich zutreffender ist die Benennung Slavenlehrer. In den altslavischen Biographien werden sie ständig als Lehrer der Slaven gepriesen. Alle Slaven sind ihrer Lehrbetätigung wenigstens mittelbar und einigermaßen teilhaftig geworden, sogar die Polen.

Die hl. Brüder Cyrill und Methodius entstammen einer hohen griechischen Beamtenfamilie in Thessalonike, die in persönlich freundschaftlicher Beziehung zum byzantischen Hofe stand. Beide waren im byzantischen Patriotismus erzogen, Cyrill sogar am byzantinischen Hofe und deshalb immer für Dienste im Auftrage des Hofes bereit. Angesichts der giechischen Nationalität und des byzantinischen Patriotismus der hl. Brüder ist es außerordentlich auffallend, daß sie die slavische Liturgie und Schriftsprache begründet und entschlossen verfochten hatten. Im Herzen und im Munde Cyrills verrät die slavische Liturgie keine Spur vom Nationalismus, sondern im Gegenteil ist sie der Ausdruck eines hochsinnigen Internationalismus, der christlichen Universalität im Sinne des hl. Paulus, der Gleichberechtigung aller Nationen im Sinne der modernen Charta der Menschenrechte. Die Gründung der slavischen Liturgie und Schriftsprache durch einen byzantinisch patriotischen Griechen ist schon an sich Staunen erregend, noch großartiger ist ihre vollendete, ja geniale Verwirklichung. Konstantin-Cyrill hat die slavische Schriftsprache und Literatur sogleich in den ersten Anfängen zu solcher Vollendung erhoben, wie sie andere Literaturen erst nach jahrhundertelanger Entwicklung erreichen konnten. Keine Schriftsprache des 9. Jahrhunderts ist so präzis phonetisch aufgezeichnet. Deswegen ist die altkirchenslavische Sprache für Sprachforscher aller Nationen ein wichtiges Forschungsgebiet, auf welchem sich auch deutsche Gelehrte besonders hervorgetan haben, z. B. Leskien, dessen altkirchenslavische Grammatik ins Russische übersetzt ist, Bernecker, Vasmer, Diels u. a.

Das Verdienst, die hauptsächlichsten Quellen für die Geschichte der hl. Slavenlehrer wissenschaftlich entdeckt zu haben, gebührt dem Russen Alexander W. Gorskij, Professor und dann Rektor der geistlichen Akademie in Moskau. In der Zeitschrift „Moskvitjanin" 1843 hat er die altslavischen Biographien der beiden Brüder scharfsinnig analysiert und dabei festgestellt, daß Cyrill und Method Vertreter der ungetrennten kirchlichen E i n h e i t waren aus der Zeit vor dem Schisma und daß in ihren altslavischen Biographien der römische Primat klar ausgesprochen ist. Seine Schüler (A. Voronov, E. Golubinskij, G. Voskresenskij) haben diese Feststellungen näher begründet. Vor zwei Jahrzehnten hat N. Nikoljskij in den Berichten (Izvestija) der Sowjetrussischen Akademie (1928) jene Feststellung wesentlich ergänzt durch die Hervorhebung des

Umstandes, daß die Auffindung der Reliquien des hl. Papstes Klemens I. bei Cherson auf der Krim und deren Übertragung nach Rom den geistigen Gesichtskreis der beiden Slavenlehrer und ihrer Schüler erweitert und sie hoch über die byzantinische Engherzigkeit erhoben hat. In diesen weiten geistigen Horizont gehört auch die slavische Schriftsprache und Liturgie. Selbst Papst Hadrian II. erwähnt in seinem Schreiben an die slavischen Fürsten im J. 869, daß Konstantin dies mit Hilfe der göttlichen Gnade und auf die Fürbitte des hl. Klemens in Angriff genommen hat. Gorskijs Abhandlung war epochemachend und maßgebend für die spätere Forschung. Die Behandlung des leidenschaftlich umstrittenen Gegenstandes war nun in richtige akademische Bahnen geleitet. Hervorragende Vertreter der deutschen Geschichtswissenschaft um die Mitte des vorigen Jahrhunderts (E. Dümmler, W. Wattenbach, J. Hergenröther) haben die Resultate Gorskijs geschätzt und berücksichtigt.
In den zwei letzten Jahrzehnten hat man endlich den leitenden Gedanken Cyrills, den eigentlichen Beweggrund seiner originellen Missionsmethode, ergründet.

Dem hl. Cyrill wird in griechischen, slavischen und lateinischen Quellen der Beiname *Philosoph* beigelegt, so auch in der Salzburger *Conversio.* Dieser seltene Titel bedeutete in jenen Zeiten ungefähr soviel als genialer Gelehrter, genialer Philosoph.[3]) Seine Liebe zur Philosophie und seinen Philosophentitel erklärte Cyrill selbst als die Liebe zur göttlichen Weisheit-Sophia, die er im Geiste der griechischen Kirchenväter und der byzantinischen Frömmigkeit der edlen Menschlichkeit Adams vor der Erbsünde und der menschlichen Natur Christi gleichsetzte. In diesem Sinne nannte er sich einen Enkel Adams. Seine Philosophie bezeichnete er als Streben nach dem verlorenen paradiesischen Glorienscheine unseres Stammvaters. Die göttliche Sophia, die mystische Braut Cyrills, ist demnach zugleich die edle Menschlichkeit des paradiesischen Adams und des zweiten Adams — Christi. So begegnet sich Cyrills Idee des ursprünglichen Glorienscheines unseres Stammvaters mit dem Gedanken des hl. Paulus vom zweiten Adam und vom mystischen Leibe Christi.[4]) Im Lichtglanze dieser tiefen Wahrheit verblassen alle sozialen und nationalen Unterschiede und Abgründe, wie es der hl. Paulus so nachdrücklich betont.

Diese lichte Idee gab dem hl. Cyrill die Fähigkeit und den Mut, die altslavische Volkssprache mit der griechischen Formvollendung zu veredeln, diese gleich anfangs zur wunderbar vollendeten Schriftsprache zu gestalten und auf den Altar zu erheben. Eine Anregung hiezu gaben ihm wohl auch die vielen orientalischen nationalen Liturgien und der Verkehr mit zahlreichen Slaven des byzantinischen Reiches.

Kardinal E. Pellegrinetti erläuterte die leitende Idee Cyrills gar sinnreich: Christus, der den paradiesischen Adel und somit die ursprüngliche Gemeinschaft der Menschheit wiederhergestellt hatte, soll mit jeder Seele vermittels des jedem Menschen Tiefsten, Natürlichsten und Intimsten — piu intimamente comunicativo — vermittels der Muttersprache, der Volkssprache in Berührung kommen. Diesen Sinn des Pfingstwunders hat Cyrill tiefer begriffen und weitherziger angewandt als alle anderen Missionäre. So der italienische Kardinal.[5])

Bei den Griechen fanden die hl. Slavenlehrer wenig Verständnis für ihre slavische Missionsmethode. A. Brückner meint,[6]) die Spannung zwischen der slavischen Liturgie und Byzanz sei schroffer gewesen als zwischen der slavischen und lateini-

---

[3]) F. Grivec in OChP 1952, 119.
[4]) OChP 1952, 118—121.
[5]) Pellegrinetti E., La catechesi dei ss. C. e M. (Milano 1939) 26f.
[6]) O. c. 116.

schen Liturgie, denn das Latein sei eine kosmopolitische Sprache gewesen, während die griechische Kirchen- und Kultursprache das benachbarte Bulgarien aufs gefährlichtse bedrohte. Jedenfalls hat Cyrill seine Missionsmethode schon in Konstantinopel unnachgiebig mit der slavischen Liturgie verknüpft.

So standen die Dinge, als im Jahre 862 die mährische Gesandtschaft in Konstantinopel anklopfte.

2. *Zusammenstoß mit Bayern*

Im Jahre 860 erhob sich Karlmann, Statthalter der fränkischen Ostmark, gegen seinen Vater König Ludwig und verband sich mit Mähren. Dadurch errang Mähren wieder völlige Unabhängigkeit. Nach zwei Jahren versöhnte sich Karlmann mit seinem Vater, der überdies ein Bündnis mit Bulgarien schloß. Mähren war vom Westen und Südosten bedroht. Da erbat sich der mährische Fürst Rastislav vom byzantinischen Kaiser Michael slavische Missionäre und somit auch politische Freundschaft.

Noch vor ihrer Abreise vollendeten Cyrill und Method die slavische Übersetzung des Evangelienbuches und der Messliturgie, nahmen die Reliquien des hl. Klemens mit und begaben sich in Begleitung einiger slavischer Schüler nach Mähren. Dort unterrichteten sie eine Anzahl mährischer Schüler und setzten die slavische Übertragung der liturgischen Bücher fort.

Im Jahre 864 war Mähren besiegt und mußte die deutsche Oberhoheit anerkennen. Bayerische Priester kamen ins Land, vor allem aus der Diözese Passau, welche Mähren als ihr Missionsgebiet betrachte. Da entbrannte der Zwist zwischen den bayerischen und slavischen Missionären.

Die Spannung in Mähren steigerte sich bis zur Erbitterung. Wegen der slavischen Liturgie war jeder Kompromiß ausgeschlossen.

Rastislav und die hl. Slavenlehrer sahen ein, die strittige Kirchenfrage könne man nur durch die päpstliche Autorität lösen.

Im Jahre 866 oder 867 reisten Cyrill und Method mit auserlesenen Schülern nach Rom. Unterwegs fanden sie beim pannonischen Fürsten K o z e l wärmste Aufnahme. Kozel war ein edler, gebildeter und tiefchristlich gesinnter fränkischer Markgraf. In seiner Residenz Moosburg am Plattensee war auch der Sitz des salzburgischen Erzpriesters. Pannonien war schon seit 70 Jahren der S a l z b u r g e r Diözese einverleibt. Slovenische Historiker geben fast einhellig zu, daß die Salzburger Missionäre gemäß der irländischen Missionsmethode im echt christlichen Geiste wirkten und jede Gewaltanwendung ablehnten. Seit 850 waren in Pannonien 30 Kirchen geweiht und zahlreiche Priester angestellt. Markgraf Kozel beschenkte reichlich die Kirchen und genoß volles Vertrauen des Salzburger Erzbischofs und seiner Priester. Deswegen konnte er unbehindert den hl. Slavenlehrern Gastfreundschaft gewähren, die glagolitische slavische Schrift lernen und slavische Bücher lesen.

Wenn man das formvollendete zweite F r e i s i n g e r D e n k m a l, die meisterhaften Katechesen im glagolitischen Euchologium Sinaiticum und im 1. Kapitel der Vita Methodii mit dem unbeholfenen Texte des ersten Freisinger Denkmals vergleicht, welches vor der Ankunft der hl. Slavenlehrer übersetzt war, und dazu noch die hehren Gestalten der hl. Slavenlehrer in Betracht nimmt, kann man un-

gefähr begreifen, wie es kam, daß der edle fromme Markgraf sich vom salzburgischen Klerus abwenden und ein eifriger Schüler und Protektor der hl. Brüder werden konnte. Großmütig übernahm er die politische Initiative anstatt des durch innere Zerwürfnisse und äußere Bedrohung geschwächten Rastislav. Die hl. Slavenlehrer begleitete er bis an die Grenze Pannoniens und blieb mit ihnen in ständiger Verbindung.

Im Rom wirkten die Reliquien des hl. Klemens und die gewinnende Persönlichkeit Cyrills Wunder. Papst Hadrian II., die um ihn versammelten Bischöfe und das römische Volk waren gewonnen. Konstantin - Cyrill erreichte alles, was er wünschte. Die slavische Liturgie wurde bestätigt. Der schwer erkrankte Konstantin legte vor dem Tode das Mönchsgelübde ab und nahm den Klosternahmen Cyrill an. Sogleich nach dem Tode (14. Februar 869) wurde er als Heiliger verehrt. Im Heiligenschein Cyrills wurde sein Bruder Methodius zum apostolischen Lehrer (Missionär) und Legaten für die Christianisierung der Slavenlande ernannt. Als solcher kam er im Herbste des Jahres 869 nach Pannonien. Im Namen des Papstes verabredete er mit Kozel die Errichtung des pannonischen Erzbistums Syrmien, welches Pannonien und Mähren umfaßte, und kehrte in Begleitung von zwanzig pannonischen Vornehmen nach Rom zurück, wo er zum Bischof geweiht wurde.

Da setzt die Salzburger „Conversio Bagoariorum et Carantanorum" ein: „Der Erzpriester Rihpald waltete dort (in Pannonien) recht mäßig seines Amtes, gemäß dem Auftrag seines Erzbischofs, bis ein Grieche, Methodius mit Namen, mit den neu erfundenen slavischen Buchstaben die lateinische Sprache und die römische Lehre, lateinische Messen und Evangelien samt dem kirchlichen Officium vor dem ganzen Volk herabgesetzt hat (vilescere fecit cuncto populo). Das konnte jener (Erzpriester) nicht ertragen und kehrte nach Salzburg zurück." — Zum Schlusse wird in der „Conversio" noch betont, daß seit der Regierung Karls des Großen die Salzburger Bischöfe durch 75 Jahre Pannonien kirchlich verwalteten, „bis die neue Lehre des Philosophen Methodius entstanden ist". Zum offenen Bruch kam es, als Methodius aus Rom nach Pannonien zurückkehrte mit dem apostolischen Schreiben, wonach jeder Widerspruch gegen Methods Jurisdiktion und gegen die slavische Liturgie unter Androhung der Exkommunikation (oder Suspension) verboten wurde. In der „Conversio" wird Cyrill gar nicht erwähnt; sein ganzes Werk und sogar sein Philosophentitel wird dem Methodius zugeschrieben, da die Entscheidung erst nach dem Tode Cyrills gefallen war.

Der Salzburger Erzbischof, der bayerische Metropolit Adalwin, wirkte im Geiste der irländischen Missionsart eifrig mit geistlichen Mitteln ohne Gewaltanwendung. In den kritischen Jahren seit 865 bis 868 unternahm er zweimal die beschwerliche Reise nach dem weitentlegenen Pannonien, weihte dort elf Kirchen, das zweitemal spendete er auch die hl. Firmung.

Die „Conversio" spricht zwar geringschätzig vom hl. Erzbischof Methodius, nennt ihn fast verächtlich nur einen Griechen und macht ihm beinahe den Vorwurf der Sophistik (philosophice superducens). Aber nach all dem, was geschehen war, ist der verbitterte Ton begreiflich. Erzbischof Adalwin konnte im guten Glauben (bona fide) behaupten, man könne die gänzliche Verdrängung des salzburgischen Klerus aus Pannonien vom Standpunkt der Seelsorge und des Seelenheils nicht billigen. Papst Johann VIII., der Nachfolger Hadrians II., konnte die slavische Liturgie in Pannonien nicht aufrecht halten, obgleich er kein Gegner Methods war.

Später löste er die Frage der slavischen Liturgie auch in Mähren durch einen Kompromiß, indem er für die lateinische Liturgie auf Wunsch des Fürsten Sventopluk einen eigenen Bischof Wiching anstellte.

Die hauptsächliche Schwäche der neuen slavischen Kirchenprovinz und Liturgie war der Umstand, daß sie sich nicht auf eine starke Staatsgewalt stützen konnte, was in den mittelalterlichen Verhältnissen unumgänglich notwendig gewesen wäre. Kozel war ein dem ostfränkischen König untergebener Markgraf. Mähren war durch innere Zerwürfnisse geschwächt. Die imponierende Persönlichkeit des byzantinischen Aszeten und Staatsmannes Methodius und die Hoffnung auf Gewinnung der Slavenvölker und Staaten fiel beim Papst zur Zeit des drohenden Schismas und des Streites um Bulgarien schwer ins Gewicht. Jedoch war all dies sehr problematisch. Der gütige Hadrian II., Methodius und Kozel waren wohl große Idealisten.

Erzbischof Adalwin ließ die „Conversio Bagoariorum et Carantanorum" verfassen, um sein Anrecht auf Pannonien kirchenrechtlich zu verteidigen. Angesichts der großen Beliebtheit des hl. Methodius und des Markgrafen Kozel beim pannonischen Volk war es nicht geraten, dort sogleich mit Gewalt einzugreifen. Erzbischof Adalwin wäre für eine Gewaltanwendung kaum zu haben gewesen. Dies war übrigens nicht notwendig. Denn die neue slavische Kirchenprovinz umfaßte auch Mähren, das eigentliche Missionsgebiet der hl. Slavenlehrer. Inzwischen hatte dort der untergeordnete slovakische Fürst Sventopluk den mährischen Fürsten Rastislav gefangen und den Bayern ausgeliefert. Methodius mußte sich als mährischer Erzbischof bald nach Mähren begeben. Dort wurde er vom kriegerischen Bischof Hermanrich festgenommen, durch Passau und Niederalteich[8]) nach Regensburg gebracht, wo er auf einer Synode der bayerischen Bischöfe abgesetzt und zur Verbannung verurteilt wurde. Das entnehmen wir den päpstlichen Briefen, insbesondere dem Brief an Bischof Hermanrich.

Die altkirchenslavische Vita Methodií berichtet, die bayerischen Bischöfe haben Methodius nach Schwaben verbannt und dort zweiundeinhalb Jahre festgehalten. Aus dem slavischen Wortlaute kann man schließen, *Suwabi* bedeute eine Gegend jenseits der bayerischen Diözesen.

Dem Briefe des Papstes Johann VIII. an Bischof Anno von Freising kann man entnehmen, Methodius habe sich auf dem *Wege in die Verbannung* wenigstens einige Tage in Freising aufgehalten. Darin heißt es nämlich, Bischof Anno habe den Erzbischof Methodius nicht für würdig befunden, in der Gesellschaft der Priester, die sich bei Anno befanden, zu sitzen.[9])

Erst im Mai oder Juni 873 wurde Methodius auf strengen päpstlichen Befehl freigelassen. Er kehrte nach Pannonien zurück, wo bis dahin seine Schüler unter dem Schutze Kozels die Seelsorge ausgeübt haben. Kurz darauf wurde Kozel beseitigt. Die kirchliche Verwaltung Pannoniens übernahm endgültig der Erzbischof von Salzburg. Method mußte sich nach Mähren zurückziehen.

---

[7]) Die Echtheit dieses Schreibens hat M. Kos endgültig bewiesen; Zusammenfassung in OChP 1952, 131—133.
[8]) Heuwieser, Gesch. des Bistums Passau I (1939) 162. — OChP 1952, 115.
[9]) Rattinger 411. — OChP 1952, 116.

Der mährische Fürst Sventopluk war anfangs dem hl. Method gewogen, da er noch mit der Volksstimmung rechnen mußte. Nachdem jedoch seine militärische Macht erstarkt war, verwarf er die Kirchenpolitik Rastislavs und Kozels. Sventopluk war ein gewaltiger Krieger und Gewaltmensch. Die slavische Liturgie beurteilte er vom Standpunkt der augenblicklichen Opportunität und des fürstlichen Stolzes. Sie erschien ihm minderwertig und oft auch lästig. Noch lästiger war ihm Methods aszetische Sittenstrenge. Lieber war ihm der lateinische Suffragan Methods, Bischof Wiching, ein verbissener Gegner Methods. Unter solchen Umständen konnte sich die slavische Kirchenprovinz nicht dauernd halten. Methods Tod (885) war auch der Ruin seiner slavischen Mission in Mähren. Die aus Mähren vertriebenen Schüler des hl. Method verpflanzten die slavische Liturgie nach Bulgarien, Serbien und Kroatien. Ein Jahrhundert später eroberte die slavische Kirchensprache Rußland, Rumänien, dann Litauen und beeinflußte sogar Polen.

Am Schlusse des Kapitels sei es mir erlaubt, das Urteil G. Schnürers über diese unerbauliche Episode der Kirchengeschichte anzuführen: „Wir haben die schroffe Behandlung des Methodius auch deshalb zu bedauern, weil hier eine einzigartige Gelegenheit versäumt wurde, um griechischer Kultur und Bildung in Deutschland Einlaß zu gewähren. Wäre ein Zusammenwirken, wie es das Papsttum erstrebte, zustande gekommen, so hätte die Kulturentwicklung des Abendlandes vielleicht wesentlich beschleunigt werden können ... Aber für solche Gedanken waren damals die Geister noch zu beschränkt." Soweit G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter II (1926) 15.

Einige wahrlich einzigartige Beispiele friedlichen Zusammenwirkens und wechselseitiger geistigen Befruchtung zwischen Ost und West im bayerischen Machtbereich finden wir in den slovenischer Freisinger Denkmälern und im glagolitischen Euchologium Sinaiticum.

3. Die Freisinger Denkmäler.

Der große lateinische Kodex 6426 der Münchener Staatsbibliothek mit insgesamt 169 Pergamentblättern enthält nebst vielen lateinischen liturgischen auch drei altslovenische Texte um das Jahr 980 in lateinischer Schrift aufgezeichnet, deren Vorlagen jedoch um ein Jahrhundert älter sind. Das erste und dritte Denkmal sind zwei Beichtgebete, übersetzt aus althochdeutschen Texten, die man noch rekonstruieren kann. Die slovenischen Übersetzungen sind ursprünglich schon vor der Ankunft der hl. Slavenlehrer gefertigt worden, wurden dann auch von Cyrill und Method verwendet und sprachlich etwas verbessert. Außerdem ist in der Beichtordnung des glagolitischen Euchologium Sinaiticum die altkirchenslavische Übersetzung eines altbayerischen Beichtgebetes in genauer phonetischer Aufzeichnung erhalten, nämlich die Übersetzung des sogenannten St. Emmeramer Gebets.[10]) Dieses Gebet war schon vor der Ankunft der hl. Slavenlehrer ins Slavische übersetzt, dann aber der Grammatik der altkirchenslavischen Schriftsprache genau angepaßt. Inhaltlich ist es dem dritten Freisinger Denkmal ähnlich. Dennoch verdient das zweite Freisinger Denkmal noch mehr unsere Aufmerksamkeit.

Das zweite Freisinger Denkmal ist eine Ansprache des Bischofs oder seines Stellvertreters als Vorbereitung und Ermahnung zur Beichte des christlichen Volkes. Es ist nach dem Muster einer derartigen lateinischen Ansprache selbständig bearbeitet, wahrscheinlich vom hl. Cyrill. Man kann nicht mit Bestimmtheit feststellen, wie weit Cyrill dabei eine vermutlich ältere altslovenische Übersetzung verwendet hat. In der erhaltenen Form haben wir eine inhaltlich und formell vollendete Rede, in der sich östliche und westliche Elemente ganz eigenartig berühren und durchdringen.

Den Text hat ein bayerischer Priester geschrieben nach dem Diktat eines Slaven auf Grund einer glagolitischen Handschrift, deren genaue altkirchenslavische Pho-

[10]) R. Nahtigal, Euchologium Sinaiticum II (Lj. 1942) 208—215.

netik an manchen Stellen trotz der mangelhaften lateinischen Graphik noch erkennbar ist. Wegen der mangelhaften Aufzeichnung und der eigenartigen Ausdrucksweise sind einige Stellen so dunkel, daß man sie erst in den letzten zwei Jahren enträtseln konnte.[11])

Nach dem Muster der Bussrede im alten Pontificiale Romanum ist am Anfang die Erbsünde unseres Stammvaters erwähnt, jedoch in einer ähnlichen Form, wie im 9. Kapitel der altkirchenslavischen Vita Constantini, wo Konstantin - Cyrill seinen Philosophentitel erläutert. Ganz originell ist die Form „tränender Körper" als Folge der Erbsünde. In der hl. Schrift lesen wir, daß der Mensch infolge der Erbsünde sein Brot im Schweiße seines Angesichts essen muß. Hier ist aber dazu noch bemerkt, daß dem Schweiß Tränen beigemischt sind.

Wie in den Biographien Cyrills und Methods wird auch in der Freisinger Bussrede das Beispiel der Heiligen eindringlich als Heilmittel gegen die Sünde empfohlen. Teils nach griechischem Muster, teils im Geiste der eigenen Theologie Cyrills wird dann die Beichte folgerichtig als die letzte Arznei bezeichnet, welche Christus der Menschheit bereitet hat.

Besonders glänzend werden die Märtyrer gepriesen. Zwei Stellen dieses klassisch vollendeten Absatzes haben wir erst im vorigen Jahr enträtselt, nämlich die Darstellung des Martyriums des hl. Laurentius und den Satz von der Marter „auf dem Holz". Holz, *lignum, vov, les* bedeutet da nicht das Kreuz, sondern die römische Folter *equuleus* (Pferdchen), wie bei griechischen christlichen Schriftstellern. Die Stelle verrät griechische Denkart; das slavische *les* ist jedoch nicht kirchenslavisch, sondern pannonisch slovenisch.

So begegnen und durchdringen sich lateinische, althochdeutsche, griechische, kirchenslavische und pannonisch slovenische Elemente, ohne daß die Einheitlichkeit dieser Perle der mittelalterlichen Literatur getrübt wäre.

Die Freisinger altslovenische Busspredigt, ein Werk der hl. Slavenapostel, haben schon die ersten Schüler derselben bewundert, in ihren Predigten verwertet und nachgeahmt. In mehreren kirchenslavischen Handschriften vom 12.—16. Jahrhundert ist die Homilie eines Klemens, des berühmtesten Schülers Methods, erhalten, die sich an manchen Stellen wörtlich an das zweite Freisinger Denkmal anlehnt. Diese Predigt zum „Gedächtnis eines Apostels oder Märtyrers" ist von größter Bedeutung für das Verständnis des zweiten Freisinger Denkmals und der Theologie der hl. Slavenlehrer, zugleich auch ein bedeutendes Dokument des fruchtbaren Zusammenwirkens zwischen Ost und West, zwischen den hl. Slavenlehrern und Bayern.

Nach gewaltsamer Vertreibung aus Mähren hat Klemens das slavische Missionswerk in Bulgarien und Mazedonien als Lehrer und als erster slavischer Bischof Bulgariens (893—1016) mit solchem Erfolg fortgesetzt, daß es dann die Nachbarländer erobern und endlich nach Rußland verpflanzt werden konnte. Von Mazedoniern aller Volksstämme und Konfessionen wird Klemens als großer Heiliger und Kulturträger verehrt. In seiner Kirche zu Ohrid (Achrida), wo sich sein Grab befindet, entdeckte man im vorigen Jahr ein einzigartiges Frescobild aus dem 13. Jahrhundert: Der hl. Petrus mit der Kirche auf den Schultern; unter seinen Füssen liegt besiegt der Satan, von der Lanze des Erzengels Michael bedroht. Obenan Christus, der die Kirche dem Petrus anvertraut und der griechische Text aus Matthäus 16,18: „Du bis Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Dem hl. Petrus gegenüber ist das Frescobild des slavischen Klemens, den man in Mazedonien gemeinsam mit dem hl. Klemens Romanus verehrte und oft mit ihm verwechselte.

[11]) OChP 1951, 441ff., 1952, 133.

Klemens hat nach Mazedonien manche bittere Erfahrung aus dem Westen mitgebracht. Aber als Verehrer seines Namenspatrons und der hl. Slavenlehrer ist er der Una Sancta, der ungetrennten allgemeinen Kirche und dem römischen Apostolicus treu geblieben. Seine herrliche dem zweiten Freisinger Denkmal nachgebildete kirchenslavische Homilie bezeugt überdies, daß er den westlichen, durch Bayern vermittelten Kulturwerten nicht verschlossen war — ein würdiger Schüler der hl. Slavenlehrer, die als byzantinische Patrioten nichtdestoweniger nach dem Beispiel des hl. Paulus „allen alles geworden sind, um alle zu gewinnen" (Kor 9, 22), große Apostel der allgemeinen Einheit, der Menschenrechte, der Freiheit und Brüderlichkeit im ersten und im zweiten Adam.

Der tragische Zusammenstoß zwischen den beiden großen heiligen Byzantinern und dem Westen ist uns eine ernste Mahnung zur Verständigung, Versöhnlichkeit und Einheit. Dieser Mahnung hat gerade Bayern weitherzig Rechnung getragen. Ein Jahrtausend nach dem Tode des hl. Methodius, der einst als Gefangener durch Bayern wanderte, hat K. Krumbacher in der bayerischen Metropole den lichten internationalen Herd der Byzantinologie angefacht und dadurch die westliche Welt von manchen Banden der Vorurteile gegen Byzanz befreit.

QUELLEN

Teodorov—Balan A., Kiril i Metodi. I. Sophia 1920; II, 1934. Kirchenslavische und lateinische Quellen.

Lavrov P., Materialy po istorii voznik. drevnejšej slav. pismenosti. Leningrad 1930. Kritische Ausgabe der kirchenslav. Quellen.

Löwe H., Der Streit um Methodius. Kölner Hefte f. akadem. Unterricht. Historische Reihe. (Ohne J.). Sammlung lateinischer Quellen und lateinische Übersetzungen der Vita Methodii.

Grivec F., Vitae Constantini et Methodii. Acta Academiae Velehradensis. Olmütz 1941. Kritische lateinische Übersetzung der kirchenslav. Vita Constantini u. Vita Methodii; Übersicht der Quellen und der Literatur.

Grivec F., Žitja Konstantina in Metodija. Ljubljana 1951. Übersicht der Quellen und der Literatur; slovenische Übersetzung der Vita Constantini u. Vita Methodii; altsloven. Text und sloven. Übersetzung des 2. Freisinger Denkmals mit Kommentar.

Vita cum translatione s. Clementis (Legenda Italica) und lat. Übersetzung der Vita Methodii sind auch bei J. Ginzel und K. Goetz abgedruckt.

LITERATUR

Brückner A., Die Wahrheit über die Slavenapostel, Tübingen (J. C. B. Mohr) 1913, sucht die hl. Slavenlehrer als Betrüger u. Urkundenfälscher darzustellen, die Rom betrogen haben. Andererseits aber muß er zugeben, daß „beiden jeglicher irdischer Sinn, jeglicher Ehrgeiz, Eitelkeit fehlte; beide waren im Grunde Asketen (S. 22), rein, selbstlos (S. 113). Niemand wird die ernste Würde, die Selbstlosigkeit, das Aufgehen im Dienste einer Idee beider strengen Asketen anzweifeln" (S. 124).

Dvornik F., Légendes de Constantin et de Méthode vue de Byzance. Prag 1933.

Ginzel J., Geschichte der Slavenapostel Cyrill u. Method. Wien 1861.

Goetz L. K., Geschichte der Slavenapostel Konstantinus u. Methodius. Gotha 1897.

Grivec F., Duo sermones s. Methodii. Orientalia Christiana Periodica (O Ch P) 1950, 440—448. — De ss. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio. OChP 1951, 192—203. — Quaestiones Cyrillo — Methodianae: 1. De carceribus s. Methodii. 2. Sapientia divina et honores praeaviti. 3. Acedia, segnities, certamen. 4. Doctor. 5. Lumen ad lumen. 6. De authentia epistolae „Gloria in excelsis Deo." 7. De monumento II. Frisingensi. OChP 1952, 113—134. — Frisingensia. Slavistična Revija 1950, 107—124; 1951, 71—76.

Jagić V., Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache. Berlin 1913.

Murko M., Geschichte der älteren südslav. Literaturen. Leipzig 1908.

Ostrogorsky G., Geschichte des byzantinischen Staates. München 1940.

Rattinger D., Der hl. Cyrill und der hl. Method. Stimmen aus M. Laach. 22, 1882, 38ff, 157ff, 400 ff. Gediegene Abhandlung.

Wijk N. van, Geschichte der altkirchenslav. Sprache. I. Berlin 1931.

Wijk N. van, Zur sprachlichen und stilistischen Würdigung der altkirchenslav. Vita Constantini. Südostdeutsche Forsch. 6, 1941, 74—102.

Ziegler A. W., Der Slavenapostel Methodius im Schwabenlande. Festschrift: Dillingen und Schwaben (1949) 169—189.

Anmerkung:

Derselbe Verfasser behandelt eingehend alle Fragen über die hll. Cyrillus und Methodius im lateinischen Werke Vita Constantini et Methodii. Dieses Werk wurde teilweise in Acta Academiae Velekradensis (Olmütz) 1941 veröffentlicht und von fachmännischen Kreisen mit großer Anerkennung aufgenommen. In den letzten 10 Jahren hat der Verfasser dieses Werk umgearbeitet und mit vielen bedeutenden eigenen Forschungsergebnissen ergänzt. Es umfaßt drei Teile und wird in zwei Bänden erscheinen.

I. Bd. umfaßt im 1. Teil: Übersicht und Wertschätzung aller kirchenslavischen, lateinischen und griechischen Quellen. Im 2. Teil: Lateinische Übersetzung der kirchenslav. Vita Constantini, Vita Methodii und der kirchenslav. Lobrede an die hl. C. u. M. mit ausführlichem Kommentar und texkritischen Bemerkungen. Im Anhang kritische Ausgabe der lat. Vita caustranilatione v. Clementis. Zusammen circa 180 S. 8°.

II. Bd. (3. Teil) Die Lehre der hl. Cyrillus und Methodius: Verhältnis zu Photius; Quellen der Theologie C. u. M.; slavische Liturgie; biblische Exegese Cyrills; Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger; Philosophie und Aszese Cyrills; Filioque; Echtheit des Schreibens Hadrians II Gloria in excelsis Deo (869); Freisinger Denkmäler; Methods Rede im Glagolita Clozianus; Cyrill-methodianische Traditionen in der serbischen und mazedonischen kirchenslav. Literatur und Malerei u. a. Zusammen circa 150 S. 8°.

Das Werk gibt eine fachmännische Übersicht über den ganzen Umfang der viel umstrittenen Frage und stellt die hl. Slavenlehrer als große Apostel der allgemeinen Einheit, Freiheit und Brüderlichkeit dar — in klaren Umrissen und mit bedeutenden neuen Forschungsergebnissen.

Buchbesprechungen

Schmid Josef, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes,* 1. Teil-Text. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text. München (K. Zink) 1955.

Das umfangreiche Werk, dessen erster Teil hier vorliegt, hat kein geringeres Ziel als dies, die griechische Überlieferung des Apk-Textes in ihrem vollen Umfang zu verarbeiten und von den rund 300 Hss zu den alten Stämmen und über diese hinaus zum Urtext zurückzugelangen. Zu diesem Zweck werden auch sämtliche Hss des Kommentars eines erst in der 2. Hälfte des 6. Jhdts. schreibenden Autors untersucht. Die Notwendigkeit dieser ungeheuer mühsamen und zeitraubenden Arbeit leuchtet freilich erst ein, wenn man daran denkt, daß mit diesem Kommentar eine der zwei großen Rezensionen des griech. Apk-Textes verbunden ist, deren höchst komplizierte Überlieferung ohne den Kommentar nicht aufgehellt werden kann. Wie uns die bereits in Fahnenabzügen vorliegende Einleitung zum Textteil belehrt, beruhte die bisherige Ausgabe des Andreas-Kommentars aus der Hand des berühmten Heidelberger Philologen Friedrich Sylburg (Heidelberg 1596) auf 2 Hss, die Sylburg zufällig zur Hand hatte und die zufällig zu den schlechtesten der ganzen Andreas-Überlieferung gehören.

Wer sich die Mühe macht, den Apparat der neuen Textausgabe genau zu lesen, wird rasch bemerken, daß es immer wieder der K-Text war, der die Überlieferung des Andreas-Textes störend beeinflußte. Daß dem so war und in welchem Ausmaß, wird freilich erst vollends klar werden, wenn auch die Einleitung zum vorliegenden Text erschienen ist. Vorläufig läßt sich nur die Sauberkeit des Druckes prüfen. Der Vf. hat die Andreas-Überlieferung in 6 Stämme eingeteilt, neben denen noch einige Einzelhss stehen. Diese 6 Stämme werden durch latein. Minuskeln bezeichnet, um beim Leser von vornherein das Mißverständnis auszuschließen, es seien etwa Einzelhss gemeint. Die große Kompliziertheit der Überlieferung läßt sich jetzt schon daran ablesen, daß immer wieder einzelne Hss von ihrer Familie abspringen. So etwas wie ein Stemma der ungefähr 80 Hss umfassenden Überlieferung — von denen für die Textherstellung 44 Verwendung fanden — ließ sich bei einem derart uneinheitlich überlieferten Text nicht herstellen. Der Herausgeber hat den dem Kommentar zugrunde liegenden Apk-Text, dem sein eigentliches Interesse gilt, durch Sperrdruck hervorgehoben. Wiederholt mußte er aber einzelne Worte in eckige Klammern stellen und dadurch andeuten, daß es nicht in allen Fällen gelingt, den ursprünglichen Andreas-Text, der dem Kommentar zugrunde liegt, mit der wünschenswerten Sicherheit herzustellen. Jedoch wird sich darüber, ob er seinen eigentlichen Plan verwirklichen konnte, erst nach Erscheinen des Einleitungsteiles urteilen lassen. Aber jetzt schon muß dem Vf. für dieses Werk einzigartigen Gelehrtenfleißes höchster Dank ausgesprochen werden.

Freiburg i. Br. A. Vögtle

Gilson, Etienne — Böhner, Philotheus, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues,* 3. Auflage. Paderborn (Schöningh) 1954, 656 S., br. 31.— DM, geb. 35.— DM.

Die 1937 erschienene Geschichte der christlichen Philosophie von Gilson-Böhner, deren 2. Auflage völlig umgearbeitet aus den letzten Jahren in drei Einzellieferungen vorliegt, hat sogleich eine 3. nicht mehr veränderte Auflage erfahren. In diesem Werk besitzen wir eine umfangreiche Darlegung der christlichen Philosophie anhand ihrer wichtigsten Gestalten. Gegenüber dem Werk von Überweg-Geyer, das hier ausdrücklich vorausgesetzt wird, geht es stärker um die individuelle Erfassung und Interpretation der verschiedenen christlichen Philosophen. Durch die bewußte Behandlung von Problemen, die in die Theologie übergreifen, ist das Buch auch in fundamentaltheologischer Hinsicht aufschlußreich. Das Eingehen auf die Einzelgestalten macht die Fülle der nebeneinander möglichen christlichen Denksysteme sichtbar. Sie werden nicht geschichtlich relativiert, sondern in ihrer Eigenbedeutung herausgestellt, wie vor allem die berichtigende Bewertung des Scottus Eriugena und Wilhelm von Ockham zeigt. Diese Art der Dar-

stellung hat ihre Grundlage in den vielen Werken Gilsons über große Gestalten der christlichen Tradition. Von Philotheus Böhner dürfte die Präzisierung der Probleme von Glauben und Wissen, Universalienstreit und Nominalismus herrühren. Durch diese Zusammenarbeit gewinnt das Werk an Aussagegehalt und Dichte.

Gegenüber der 1. Auflage hat die jetzige bis in die äußere Form an Übersichtlichkeit und Systematisierung zugenommen. Auf alle Neuansätze der letzten Auflage kann hier nicht eingegangen werden. Erfreulich ist, daß beim Ausgehen von der Heiligen Schrift am Anfang des Buches größere exegetische Vorsicht angewandt ist als zuvor, so besonders bei der Auswertung von Ex. 3, 14 für das Sein Gottes und bei der Erklärung des johanneischen Logosbegriffs.

Obgleich in dieser Auflage eine stärkere Hinwendung zum Geschichtlichen spürbar ist, so die geschichtstheologische Einfügung bei Justin und Erweiterungen bei Clemens von Alexandrien und Augustinus, hätte die geschichtliche Sicht noch eine wesentlichere Behandlung verdient. Man vermißt in dieser Hinsicht eine Darstellung des Irenäus von Lyon, bei dem die Geschichte die Begründung des Christlichen ist im Gegensatz zu den Spekulationen der Gnostiker. Ähnlich wäre es dem System Hugos von St. Viktor zuträglicher gewesen, nicht in Abstraktion von seiner heilsgeschichtlichen Weltsicht, die bis in die Wissenschaftslehre geht, dargestellt zu werden. Dies bleibt bestehen trotz des als Einleitung zum Mittelalter gegebenen kurzen Kapitels über die Geschichtsauffassung, wo Hugo von St. Viktor als Repräsentant angeführt ist. — Diese Hinweise schmälern jedoch nicht den Wert eines solchen Standartwerkes, das seine Schwerpunkte im Metaphysischen und Erkenntnistheoretischen hat. Es widerlegt handgreiflich alle Behauptungen von der notwendigen Gebundenheit und Unproduktivität christlichen Philosophierens. In diesem Sinne verleiht das Werk von Gilson-Böhner, das fortgesetzt um das Wesen christlicher Philosophie ringt, lebendigen Kontakt mit den immer neu zu bewältigenden Problemen von Welt, Mensch und Gott.

München W. E. Gößmann

Landgraf, Artur Michael, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVII, Heft 1), Münster i. W. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1952, XXXIX + 158 S., kart. 12.50 DM.

Der literarische Nachlaß des angesehenen englischen Theologen Stephan Langton, der an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert an der Universität Paris wirkte, 1206 zum Kardinal und 1207 zum Erzbischof von Canterbury erhoben wurde und 1228 starb, war in den letzten Jahrzehnten Gegenstand eifriger Forschung. Von deutscher Seite war Artur M. Landgraf maßgebend daran beteiligt. Ihm verdanken wir wertvolle Beiträge zur Frage der Überlieferung, der Echtheit und des Umfangs der theologischen Quästionen und der Bibelkommentare Langtons sowie ergebnisreiche Untersuchungen über die Echtheit und die Lehrrichtung der Langton zu Unrecht zugeschriebenen theologischen Summe des Cod. Patr. 136 der staatlichen Bibliothek Bamberg. Wohl das wichtigste Ergebnis der literarhistorischen Forschungen Landgrafs über das Schrifttum Langtons war die Feststellung, daß uns in einem anonymen Sentenzenkommentar einer Handschrift in Neapel der Sentenzenkommentar Stephan Langtons erhalten ist. Die Werke Langtons sind bis auf einige verstreute Fragmente und einen von G. Lacombe im Jahre 1930 herausgegebenen Sermo ungedruckt geblieben, obwohl sie in der Geschichte der theologischen Lehrentwicklung eine nicht unbedeutende Stelle einnehmen. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß Landgraf den von ihm identifizierten Sentenzenkommentar als erstes der theologisch-wissenschaftlichen Werke Langtons der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Die Edition stützt sich auf die einzige bekannte Handschrift, Cod. VII C 14 der Biblioteca Nazionale in Neapel. In der Einleitung gibt der Herausgeber eine eingehende Beschreibung der Handschrift, die drei weitere frühe Sentenzenkommentare und dazu ein zweites Werk Stephan Langtons enthält, die Glosse zur Historia scholastica des Petrus Comestor. M. Grabmann hat bereits in seiner Geschichte der scholastischen Methode (II 393, 503) auf die Handschrift hingewiesen, ohne jedoch die Zugehörigkeit eines der Kommentare zum literarischen Werk Stephan Langtons zu erkennen. Das Kernstück der Einleitung ist dem Nachweis gewidmet, daß Stephan Langton tatsächlich der Verfasser des an dritter Stelle stehenden anonymen Sentenzenkommentares ist. Einen sicheren Anhaltspunkt für die Feststellung des Verfassers geben zahlreiche Hinweise des Verfassers auf andere von ihm verfaßte Schriften, in denen die Fragen ausführlicher erörtert werden, nämlich auf Quästionen und einen Pauluskommentar.

Da Stephan Langton der einzige bekannte Autor ist, der in der in Frage kommenden Zeit, an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, sowohl theologische Quästionen als auch einen Kommentar zu den Paulusbriefen geschrieben hat, lag es von vornherein nahe,

an ihn als Verfasser zu denken. Tatsächlich lassen sich in den Quästionen und im Pauluskommentar Langtons in den meisten Fällen entsprechende Ausführungen nachweisen, auf die die Hinweise ungezwungen bezogen werden können. Verstärkt wird der Beweis für die Autorschaft Langtons durch die übereinstimmende Art des Zitierens der eigenen Werke und durch eine Reihe von lehrinhaltlichen Parallelen in unserem Sentenzenkommentar und dem Pauluskommentar Langtons. Die Schlußfolgerung, daß ein echtes Werk Langtons vorliegt, ist unabweislich. Zum Unterschied von den früheren Sentenzenglossen, die lediglich Literalexegese beabsichtigen, zeigt sich im Kommentar Langtons das Bestreben, die Lehre des Lombarden selbständig zu durchdringen und weiterzuführen, was auch in der freimütigen Kritik an einzelnen Lehrpunkten des Lombarden zum Ausdruck kommt. Der Herausgeber sieht in dem Kommentar Langtons „das erste Werk, das den Charakter des eigentlichen Kommentars besitzt". Gerade deswegen ist es zu bedauern, daß die Erklärung unvollständig ist. Sie bricht nämlich bereits in der zweiten Distinktion des vierten Buches ab. Die Textausgabe ist mit aller wünschenswerten Sorgfalt durchgeführt. Die bei der Ausgabe scholastischer Texte immer bestehende Schwierigkeit, die oft recht ungenauen Zitate oder Quellenhinweise zu verifizieren, konnte bis auf wenige Ausnahmen glücklich gelöst werden. Der neuedierte Text gewährt trotz der Kürze der Darstellung einen Einblick in den Stand der theologischen Lehrentwicklung am Übergang von der Frühscholastik zur Hochscholastik. Da uns aus dieser Zeit wenig gedruckte Texte zur Verfügung stehen, stellt die Neuausgabe eine wertvolle Bereicherung des gedruckten scholastischen Quellenmaterials dar.

Eichstätt Ludwig Ott

Meller, Bernhard, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly.* Freiburg (Herder) 1954.

Das 67. Heft der Freiburger Theologischen Studien ist nicht nur ein äußerlich umfangreiches Werk, es enthält vielmehr umfassende und profunde Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly, jenes berühmten Professors von Paris, der Gersons Lehrer und Vorgänger als Kanzler der Pariser Universität war und der später als Kardinal von Cambrai auf dem Konstanzer Konzil eine führende Rolle gespielt hat. Eine wertvolle Bereicherung dieses Heftes bietet der Anhang, in welchem Verf. den bisher ungedruckten Traktat Ailly's „De materia concilii generalis" veröffentlicht, nachdem er ihn in 4 Handschriften kritisch durchgesehen hat. Das Quellen- und Literaturverzeichnis dieser Studie erweist Verf. als einen gründlichen Forscher, der alle ihm zugänglichen Quellen herangezogen und ausgewertet hat. Neben den gesamten Werken Ailly's führt der Verfasser ein großes Quellenmaterial der bedeutendsten Philosophen und Scholastiker an, um die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals in ihrem Ursprung und in ihrer Entwicklung aufzuzeigen. Das Literaturverzeichnis enthält alle jene Werke, die zum Verständnis dieser Untersuchung notwendig sind. Mit einem Wort, die Bibliographie zu diesen Studien ist in klassischer Vollständigkeit dargeboten und stellt auch für weitere Forschungen eine wertvolle Fundgrube dar, für die man Verf. dankbar sein muß.

In einer längeren Einleitung schildert Verf. das Leben (1350—1420), die kirchenpolitische Tätigkeit und den wissenschaftlichen Standpunkt Ailly's. Diese Darstellung des historischen Hintergrundes beleuchtet nicht nur die teilweise umstrittene Persönlichkeit des Kardinals, sondern disponiert vor allem zu einem besseren Verständnis seiner Lehre, in welcher er, oft aus der Not und den Umständen der Zeit heraus, zu Ergebnissen kam, die zwar gut gemeint, aber doch schädlich für die Kirche und besonders für Spätere zu einer Waffe gegen die wahre Kirche werden sollten. Das gilt vor allem von seiner Kirchenlehre.

Naturgemäß liegen die ersten wissenschaftlichen Arbeiten Ailly's im Bereich der Philosophie. Wie bei den meisten Philosophen ist auch bei ihm die Erkenntnislehre der Schlüssel zum Verständnis seines weiteren geistigen Schaffens. Insofern kommt vorliegender Arbeit eine erhöhte Bedeutung zu, da sie die Grundlagen zum Verständnis der gesamten wissenschaftlichen Lehre und des praktischen Wirkens Ailly's aufhellt.
Im 1. Teil der Studien führt Verf. an Hand einer übersichtlichen logischen Disposition von der psychologischen Grundlage des Erkennens zur erkenntnistheoretischen Geltung der Erkenntnis, erklärt die Erkenntnis der Seele und der Außenwelt und erläutert Aillys Auffassung von der Gotteserkenntnis. Dabei tritt klar zu Tage, daß Ailly nicht nur Nominalist und unbeirrter Anhänger Ockhams ist, sondern noch stark im Thomismus wurzelt. Verf. beweist das gerade aus Ailly's Seelenlehre und aus seiner Anschauung in der Wahrheits- und Gewißheitserkenntnis. Darin steht Ailly in direktem Gegensatz zu Ockham, schließt sich allerdings in der Auffassung vom Verhältnis

der Seele zu ihren Potenzen wiederum enger an Ockham an. Eine ausführliche Behandlung erfährt Ailly's Lehre vom Widerspruchsprinzip in der bestehenden Ordnung des Denkens und Seins, in welcher er Aristoteles und Thomas folgt, und in der Darlegung seines Kausalprinzips, welches er in starker Anlehnung an Ockham und Nikolaus von Autrecourt entwickelt und mit ihnen so zu einem Vorläufer Humes wird. Verf. weist bei der Behandlung dieser philosophischen Probleme immer wieder auf deren Konsequenzen in Ailly's Theologie hin. So spielt z. B. Ailly's Lehre vom Kausalprinzip eine besondere Rolle in der Gottes- und Sakramentenlehre. Die Selbsterkenntnis ist nach Ailly die Grundlage aller irdischen und himmlischen Erkenntnisse und zugleich erste Pflicht der Seele. Verf. macht hier die Abhängigkeit Ailly's von Augustinus und Wilhelm v. Auvergne sichtbar und nennt Ailly auf Grund seiner starken Betonung der absoluten Evidenz unserer Bewußtseinstatsachen einen Vorläufer Descarte's. In der Lehre von der Erkenntnis der Außenwelt folgt Ailly dem konzeptualistischen Nominalismus seines Lehrers Ockham, bewahrt sich aber auch hier eine gewisse Unabhängigkeit. Verf. bemerkt: „Es geht nicht an, Ailly schlechthin als Leugner der aristotelischen Abstraktion zu bezeichnen". Thomismus und Nominalismus finden sich bei ihm in vielen Fragen unausgeglichen nebeneinander. Zu einer einheitlichen und abgeschlossenen Stellungnahme gegenüber den philosophisch-theologischen Problemen hatte sich Ailly nicht durchgerungen. Die Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes und der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens wird von Ailly nicht in befriedigender Weise gelöst. Seine Stellung zu den Gottesbeweisen und zur Gotteserkenntnis ist unklar. Er verwirft die aprioriischen Gottesbeweise des Anselm v. Canterbury und des Siger v. Brabant, lehnt aber auch die aposteriorischen Gottesbeweise im Sinne des Aristoteles und des Thomas v. A. ab. Verf. sieht darin die Konsequenz seiner eigenartigen Auffassung des Kausalprinzips. Auch im 2. Teil der Studie, in welchem Verf. die theologische Erkenntnislehre Ailly's vorlegt, erkennt man dessen starke Abhängigkeit von Thomas v. A. und der Hochscholastik. Insbesondere schließt sich Ailly in der Bestimmung des theologischen Glaubens und des Verhältnisses von Glauben und Wissen der Meinung der Hochscholastik an. Einen Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, lehnt Ailly ab. Verf. stellt in dem sehr interessanten § 5 über „Ailly's Stellung zur Lehre von der doppelten Wahrheit" fest, daß Ailly nicht als Anhänger dieser Lehre bezeichnet werden kann, wenn ihn auch gelegentlich „starke Ausdrücke" als Verfechter dieser Meinung erscheinen lassen. Damit kommt Verf. zu einem Ergebnis seiner Forschung, das der bisherigen Ansicht, die von Salembier (Salembier L. Petrus de Alliaco, Insulis 1886) vertreten wurde, widerspricht. Mit der Frage nach dem Wesen der Theologie und nach ihrem Verhältnis zu den anderen Wissenschaften beschließt Verf. sein hervorragendes Werk, das einen tiefen Einblick in die Geistesgröße Peter von Ailly's gibt und damit zugleich eine wesentliche Aufhellung spätscholastischen Denkens darstellt. Eine so ausführliche Studie über die philosophischen Probleme Ailly's lag bisher noch nicht vor, und manche Philosophiegeschichte wird ihre kurzen, dadurch zum Teil einseitigen Bemerkungen über Ailly einer Korrektur unterziehen müssen. Wer immer sich mit der Spätscholastik, ihren Problemen und deren Auswirkungen zu befassen hat, findet in der vorliegenden Studie reiches Material, wertvolle Hinweise und Ansatzpunkte zu neuer Forschung.

München Walter Paul

Heer, Friedrich, *Aufgang Euopas.* Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert. 1949, Wien-Zürich (Europa-Verlag). I. Band, 660 Seiten.

Ein aufrüttelndes Buch eines jungen Historikers, das beim Erscheinen mit Recht Aufsehen erregt, Zustimmung und Widerspruch ausgelöst hat. Da Europa, das Abendland der Gegenwart, im 11. und 12. Jahrhundert entstanden ist, steht für den Verfasser das geschichtliche Problem des 12. Jahrhunderts im Vordergrund. „Das 12. Jahrhundert darf mit vollem Recht als das erste Jahrhundert eines neuen Europa angesprochen werden. In ihm wird zum erstenmal die Wesensart der europäischen Geschichte augenscheinlich sichtbar: der Agon, das politische, religiöse, geistig-kulturelle, soziale und wirtschaftlich bedingte Streitgespräch zwischen ebenbürtigen Partnern." Daß die unter Karl dem Großen geformte Welt eine Welt der politischen Religiosität war, in der Natur und Mensch eine Realität, eine Wirklichkeitssphäre bildeten, in der nicht zwischen Natur und Übernatur, weltlich und geistlich, materiell und geistig geschieden wird, wird in dieser Fassung nicht allgemeine Zustimmung finden. Richtig ist, daß die Auseinandersetzung zwischen Heidnisch-Germanischem und Christlichem, welche das Schicksal des deutschen Volkes im Mittelalter bestimmte,

auch im 12. Jahrhundert einen breiten Raum im politischen, religiösen und kulturellen Leben einnahm. H. weist darauf hin, daß der gesamte Nordosten des deutschen Siedlungsraumes heidnisch war. Das 12. Jahrhundert der Kolonisation und Mission verlangt eine neue geistesgeschichtliche Würdigung. Für die politische Religiosität des 12. Jahrhunderts, für die Reichgeistesidee, für das Verhältnis des Menschen zu seinem König, für den Kampf ums Reich, werden interessante Einzelheiten neu erarbeitet.

In das 12. Jahrhundert gehören so große Gestalten wie Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Abälard. Die Zeichnung dieser Männer liest man mit Interesse und Spannung, ohne freilich allwegs zuzustimmen. Es ist richtig, „Anselm lebt tief geborgen in der patristisch und sakramental begründeten Ordnung des frühen Mittelalters. Aus der Mitte, aus dem Herzen, aus der ontologisch und erfahrungsmäßig sicher erlebten Seinsdichte der gottgegründeten Welt-Ordnung heraus „philosophiert" Anselm." Es ist richtig: „Credo ut intellegam bedeutet nichts anderes als die auf knappste Formel gebrachte Aussage des frühmittelalterlichen patristisch-liturgisch-sakramental erlebten Seins: ich bemühe mich zu beschreiben und darzulegen, was ich in der Einheit von Glauben und Wissen, Verstand und Gefühl als ontologisch objektive Gegebenheit erlebe." Aber nicht richtig ist, daß das Grundmotiv der Scholastik von Anselm rundweg abgelehnt wird. Gewiß ist Anselm als Lebensphilosoph und Lebenstheolog zu verstehen, gewiß ist die Vernunft eingetaucht in die religiöse Glaubensstimmung, aber eine andere Vernunft läßt auch die Hochscholastik in ihren besten Vertretern nicht gelten; zudem steht Anselm in dem Doppelkampf gegen die Dialektiker mit ihren rationalen Aushöhlungen des Glaubens wie gegen Bernhard und dessen Unterschätzung der Ratio. Gerade die Analyse von Cur deus homo erweist, daß Anselm aus dem Entwicklungsgang des Mittelalters nicht herausfällt. — Eine aufhellende Charakteristik enthält das Kapitel über Bernhard von Clairvaux, die Schimäre des Jahrhunderts, der halb Mönch und halb Weltritter war. „Bernhard trägt zwei Menschen in seiner Brust: den religiös-politischen Kirchenfürsten alten Stils und den Führer einer neuen spiritual-humanistischen Bewegung. „Romantik" und „Gotik" kreuzen in ihm ihre Klingen; die Spannung, die ungeheure Agilität, der rastlose Tätigkeitsdrang, der ihn nie zur Ruhe kommen läßt, zeugen vom steten Kampf der beiden Weltmächte in seinem Wesen." Durch den Namen „Chartres 1146" ist bereits das Scheitern seines ganzen Kreuzzugs gekennzeichnet. Was der Zisterzienserabt, der homo spiritualis dem Papst vorhält, was er dem feudalen Hochklerus Frankreichs in seiner Weltverfallenheit zu sagen hat, was er gegen Cluny tadelt, läßt ihn als Spiritualen von seltener Reinheit erstrahlen und den erbitterten Kampf begreifen, den er gegen Abälard geführt hat. Abälard ist für ihn nicht der Mann der Heloise, der Mönch, der durch Petrus Venerabilis bekehrt in Cluny stirbt; „sein Abälard ist bereits der Abälard der häretischen Spiritualisten des Spätmittelalters, der protestantischen Reformatoren, der Abälard Lessings und Renans, der Aufklärung. Bernhard nimmt in seiner machtvollen Polemik, die wie alle großen Polemiken aus dem Streit eines wunden Herzens wider sich selbst stammt (man denkt unwillkürlich an den Fall Wagner-Nietzsche), Abälard die Arbeit der folgenden Jahrhunderte ab: er zieht für jenen die letzten Konsequenzen aus dessen Spiritualismus und Rationalismus, Individualismus und Skeptizismus." Abälard und Bernhard gehören zwei ganz verschiedenen Geistestypen an und wären auch in einem anderen Jahrhundert in schärfsten Gegensatz zueinander getreten. Bernhard ist Abälard nicht gerecht geworden und konnte es nicht werden. Bernhards Mystik formt in steter Vorauseinandersetzung mit der politischen Religiosität der Feudalwelt alten Stils einen neuen Menschen, den Menschen des europäischen Innenraums. — Das Gegenstück zu Bernhard ist Abälard. Sein einziges Thema ist der Kampf: gegen die „alte Ordnung" der „romanischen" Welt, gegen ihre Verklammerung von irdischer und himmlischer Feudalordnung, von geistlichem und weltlichem Kastenwesen, von altsakramental-karolingischer Dogmatik und germanisch-rechtlichfeudaler Ethik. „Abälard als dialektischer Denker, als Theologe und Prediger, als Ethiker und Begründer einer neuen monastischen Gemeinschaft, als Kritiker an der weltlichen und geistlichen Gesellschaft seiner Zeit kann nur aus diesem seinem einen und einzigen Grundanliegen verstanden werden." Eine neue Ordnung soll für den neuen Menschen, für den Mönchshumanisten gebaut werden. Die Kräfte, mit denen er die alte Welt zu überwinden hofft, sind die neue Vernunft und die neue Liebe. In Abälard wird das moderne Individuum geboren, nicht erst in der Renaissance. Aus seiner neuen Liebesauffassung ersteht für ihn die Frau als Symbolwert des neuen homo spiritualis. Interessant ist, daß bereits Abälard das Ideal des kommunistischen, auf asketisch spiritualistischer Grundlage errichteten Volksstaates entwickelt, wie es nach ihm Joachim von Fiore, Thomas Morus, Campanella tun werden. Zugleich wird der spiritualistische Hu-

manist, der Anwalt des neuen, persönlichen Gewissens zum Anwalt des niederen Volkes gegen die gewalttätigen Barone. Mit Recht hebt der Verfasser die Ethik heraus und stellt sie als Manifest Luthers programmatischem Rundschreiben an die Seite. Doch ist es zuviel gesagt, wenn er in dieser Ethik nichts anderes als die Lehre von der Freiheit dieses neuen Menschen von allen rechtlichen, religiös-politischen Bindungen der alten Welt betrachtet. Die Einordnung der Schule von Chartres ist gut gesehen, wenn auch Johannes von Salisbury noch in mehrfacher Beziehung von Bedeutung ist. In der Schilderung der religiösen Volksbewegung im Wandel des 11. und 12. Jahrhunderts werden soziologische, liturgische, künstlerische Faktoren schön gewürdigt. Italien ist das neue Reich der civilitas und Alexander III ein Papst des Bürgertums. Wenn H. den alten politisch-religiösen Reichsgedanken des Mittelalters mit dem totalitären Staat Hitlers in Beziehung bringt, wenn er eine Linie vom Reich Karls des Großen über Barbarossa, den fürstlichen Absolutismus und Hegel zieht, so begreift man, daß diese Art der Einstufung die Kritik auf den Plan gerufen hat. Als Ganzes ist das Werk eine geeignete Grundlage für weitgreifende Diskussionen, aus denen für die Erhellung des Zeitraums gesicherte Ergebnisse sprießen können.

Würzburg H. Meyer

Stein, Edith, Werke II, *Endliches und ewiges Sein.* Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Gemeinschaftsverlag: E. Nauwelaerts Louvain/Belgien und Herder, Freiburg i. B. 1950, 512 S., Subskriptionspreis brosch. 17.26 DM, Ln. 20.—, Einzelpreis brosch. 20.20 DM, Ln. 23.— DM.

Seit einigen Jahren ist in dem genannten Gemeinschaftsverlag das Gesamtwerk der als Opfer der nationalsozialistischen Verfolgungen umgekommenen Husserlschülerin und späteren Karmelitin Dr. Edith Stein, mit dem Ordensnamen Theresia Benedicta a Cruce, im Erscheinen. Das auf 8 Bde. berechnete Werk wird von der Archivarin des Husserlarchivs in Löwen, Frau Dr. L. Gelber, und P. Fr. Romaeus Leuven O.C.D. herausgegeben. Nachdem der 1. Bd. unter dem Titel „Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes a Cruce" bereits früher in Löwen erschienen ist, sind als nächste Bd. III „Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit" und Bd. V „Pädagogische Studien" geplant. In dem vorliegenden II. Band liegt uns eine der großen philosophischen Studien E. Steins vor. Diese ihre geistige Frucht reifte, als die als Assistentin Husserls in der Phänomenologie herangebildete und durch bedeutende Publikationen in Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung bekannt gewordene Verfasserin nach ihrem Eintritt in die katholische Kirche und in den Karmelitenorden mit der Gedankenwelt der Thomistischen Philosophie vertraut geworden war und so die Auseinandersetzung mit den getrennten Denkrichtungen zunehmend in den Mittelpunkt ihres philosophischen Denkens rückte. Eine Reihe von Arbeiten aus dem Beginn der dreißiger Jahre legten bereits Zeugnis ab von ihrem Bemühen, das mittelalterliche Gedankensystem und das lebendige Denksystem der Gegenwart in der zentralen Frage nach dem Sinn des Seins in Einklang zu bringen. Aber erst nachdem die Verfasserin ihr Noviziatsjahr bei den unbeschuhten Karmelitinnen beendet hatte und von ihren Ordensvorgesetzten zur Weiterarbeit beauftragt worden war, kam im Jahre 1936 der vorliegende Grundriß einer Seinslehre zur Vollendung.

Wie aus der Einleitung hervorgeht, vereinen sich in den Untersuchungen Steins über den Sinn des Seins zwei Welten, die lange durch eine tiefe Kluft voneinander getrennt waren: Die christliche Philosophie, der sich die Seinsfrage zwar nicht durch die übernatürliche Offenbarung, aber auch nicht ohne Bezug zu ihr stellte und löste, und die moderne Philosophie, die unter Beiseitelassung der übernatürlichen Offenbarung zu einer mit rein natürlichen Kräften zu erarbeitenden Erkenntnislehre und zur autonomen Wissenschaft geworden war. Zwar hat sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts in beiden Richtungen eine gründliche Neubesinnung und Neubelebung gezeigt, aber die vollkommen verschiedene Sprache wirkt weiterhin erschwerend für die gemeinsame Verständigung, für die die Verfasserin infolge ihrer geistigen Beheimatung in beiden Denkwelten die nötigen Vorbedingungen mitbringt.

In scharfsinnigen, methodisch sauberen Gedankengängen wird zunächst nach dem Sein gefragt und dabei eine vielfältige Antwort gefunden. Es scheidet sich ewiges (unendliches) und endliches (begrenztes) Sein, wobei bei allem Endlichen sich die Notwendigkeit ergibt, Sein und Seiendes zu unterscheiden. Das Seiende erweist sich seinem Inhalt nach, d. h. nach dem, was es ist, als mannigfaltig und gliedert sich dementsprechend in verschiedene Gattungen auf mit entsprechenden verschiedenen Seinsweisen. Dabei wird von verschiedenen Ausgangspunkten ein Zugang zum Verständnis des Seienden gesucht: auf dem augustinischen Weg, der von dem uns Nächsten, weil von uns Untrennbaren — dem Ichleben — ausgeht und auf dem aristotelischen Weg, der von dem sich uns zu-

erst Aufdrängenden — der Welt der sinnenfälligen Dinge — ausgeht. Hier wie dort wird ein Seiendes von eigentümlichem Bau gefunden und gewisse Gemeinsamkeiten des Aufbaus: die Scheidung in mögliches und wirkliches Sein und Seiendes und die Begründung des Wirklichen wie des Möglichen (als Realmöglichen) in einem jenseits dieser Scheidung liegenden wesenhaften Sein und Seienden. Weitere Aufgaben eröffnen sich von dem aristotelischen Wege her. Aristoteles bezeichnete die Frage nach dem „On" und nach der „Ousia" als gleichbedeutend. Nun wird für Ousia die Bedeutung „Seiendes im vorzüglichen Sinn" gefunden und werden bei verschiedenem Seienden verschiedene Seinsvorzüge entdeckt. Von da aus wird nun in den weiteren Abschnitten versucht, den Sinn des Seins und des Seienden als solchen herauszustellen, der in den verschiedenen Bedeutungen von Ousia enthalten ist und dem sie alle bestimmenden, in gewisser Weise aber doch „darüber" hinausgreifenden On entspricht. Als gegensätzlich zu dieser aristotelischen wird Heiderggers Deutung der Ousia als Seinssinn herausgestellt, der die Frage nach dem im Seinsverständnis selbst liegenden Sinn des Seins überspringend und unbekümmert darum das Seinsverständnis des Menschen entwirft und so der Gefahr erliegen muß, sich vom Sinn des Seins abzuschneiden (S. 257 ff, S. 21, S. 147 u. ö.).

Im Anschluß an die christliche Philosophie aber wird die Verfasserin bei ihrem Suchen nach dem Sinn des Seins auf das Sein geführt, das Urheber und Urbild alles endlichen Seins ist und sich als das Sein in Person, ja als dreipersönliches Sein enthüllt. Die so gewonnene Erkenntnis, daß der Schöpfer das Urbild der Schöpfung ist, führt zu der weiteren Überlegung, daß sich dann auch in der Schöpfung ein wenn auch noch so fernes Abbild der Drei-Einheit des ursprünglichen Seins finden muß, und zu dem Versuch, mit der Aufzeigung des Abbildes derDreifaltigkeit in derSchöpfung und ihren Seinsbereichen Wesentliches für das Verständnis des menschlichen Seins und des Dinglich-Wirklichen überhaupt zu gewinnen. In den abschließenden Darlegungen, namentlich über das Abbild des ursprünglichen dreieinigen Seins im geschöpflichen Sein und über Sinn und Begründung des einzelnen Seienden wächst das Werk über eine Auseinandersetzung mit Thomas und der Scholastik vom phänomenologischen Standpunkt her hinaus und zeigt mit seinen Ergebnissen, daß die aus umfassenden Kenntnissen der dogmatischen Wahrheiten und aus der Kontemplation gewonnenen Einsichten der begrifflichen Analyse für ihren Blick auf den Urgrund des Seins zugute kommen und über sie hinausführen.

In der heutigen Zeitsituation, in der für das philosophische Denken und Leben das Ringen und Suchen nach dem Sinn des Daseins beherrschend im Vordergrund steht und weite Kreise sich bemühen, die Entwicklung des modernen philosophischen Denkens bis zur Phänomenologie und Existenzphilosophie heimzuholen und das mittelalterliche geistige Erbe in Auseinandersetzung mit der lebendigen Gedankenwelt der Gegenwart zu erweitern, zu vertiefen und zu befruchten, ist der hier von Stein gegebene Grundriß der Seinslehre und ihr Versuch des Aufstiegs zum Sinn des Seins von größter Bedeutung. Er stellt sich in der Reihe der heutigen Bemühungen für eine solche Wiederbegegnung des christlichen und modernen Denkens den bekannten Leistungen des der Verfasserin nahestehenden Paters E. Przywara und anderer bedeutender christlicher existentieller Denker würdig zur Seite.

Würzburg — Josef Hasenfuß

Weber, Wolfang, *Um die Zukunft der Kirche.* Wien (Amandus Verlag) 1954, 210 S.

Der Verfasser will, wie er selbst in der Einführung bekennt, als ein „Außenstehender", der „mit Christus sich vor den Eingang (der Kirche) hinstellt", den dem Christentum Fernstehenden, wie den protestantischen und katholischen Gläubigen und allen an solcher Auseinandersetzung geistig Interessierten Antwort auf die Frage geben, welches die historischen Fehler des Christentums sind, was aus ihnen zu lernen ist und wo die positiven, die vernachlässigten und noch zu erschließenden Kräfte liegen. Der Ausgangspunkt der Erörterungen ist dabei etwa im Sinne der heutigen nichtkonfessionellen lebens- und existenzphilosophischen Religionsphilosophie der, daß als das Wesentliche der Grundforderungen Christi und als Merkmal der Übereinstimmung mit ihm der bedingungslose Dienst an der Wahrheit und das Bestreben nach Gerechtigkeit und nach echter verständiger Liebe gilt. „Nach der Kraft und Reinheit dieses Wollens werden die Religionsgemeinschaften heute beurteilt, auch die römisch-katholische Kirche, die an Mitgliederzahl, Ansehen, Alter und geschichtlichen Erlebnissen allen anderen voraus ist und vor allen anderen den Anspruch erhebt, in Übereinstimmung mit Christus zu sein. Ihr gegenüber wird darum am ernstesten gefragt, ob sie von Anfang an bis heute grundsätzlich wie Christus sich in den Dienst der Wahrheit und Gerechtigkeit stellt und in der Liebe das Hauptgebot sieht."

Unter solchen Gesichtspunkten wird zunächst die Kirche in den ersten Anfängen behandelt, ihr Aufkeimen beim Pfingstfest, das innere Leben der christlichen Gemeinschaft, die Ausgestaltung der sinnbildlichen Formen der Verbindung mit Christus im Zusammenhang mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Dabei werden besonders als menschliche Eigenarten und Gewohnheiten in der christlichen Gemeinschaft bedeutungsvoll die jüdischen, griechischen und römischen Lebensformen, das Festhalten an alten Überlieferungen, das verstandesmäßige Durchdenken und Ordnen geistiger Erkenntnisse und Lebensformen unabhängig vom ursprünglichen Leben mit den so sich ergebenden Streitigkeiten und Parteiungen. Es kommt dann das Schicksal des Werkes Christi bei den Juden zur Frage, deren Gegnerschaft für das frühe Christentum Anlaß zur Ausbreitung bei den nichtjüdischen Völkern war. Der folgende Abschnitt schildert Griechen und Römer als Christen, das Werk des Apostels Paulus, die Gestaltung christlichen Lebens durch die Griechen und ihre Folgen, den Einfluß des römischen Geistes, die Entfremdung der östlichen und westlichen Kirche und die Bedeutung und Gefahren der römischen Kirche: Der griechische Geist hat sich zwar an der Botschaft Christi bis zur höchsten Kraftentfaltung gesteigert, bedeutet aber für das christliche Leben an Nachteilen das Zurücktreten der Liebe vor dem Bekenntnis zu verstandesmäßigen Glaubens- und Sittenlehren, so daß eine durch äußere Glaubenssätze und Gebote ähnlich dem israelitischen Gottesstaat geordnete Gemeinschaft in den Vordergrund trat. Im Gegensatz dazu war die Stärke des römischen Geistes der ordnende Wille und die gesetzliche Ordnung auf allen Gebieten des geistig-religiösen Lebens, die eine Ergänzung zum griechischen Geist bedeuten konnte, aber auch den freiheitsliebenden Griechen lästig fallen und so zur Trennung führen mußte.

Der abschließende umfangreichste Teil befaßt sich mit Christus bei den germanischen Völkern, ihrer Christianisierung, ihrer christlichen Frühzeit und den beginnenden Schwierigkeiten mit der Kirche durch den Staat, den Reichtum und die verschiedene Geisteshaltung. Grundzug und Wesen der germanischen Völker ist unbegrenztes Wollen und Kämpfen, das sie unter Anleitung der Kirche zu größten Leistungen auf den Gebieten des künstlerischen, wissenschaftlichen und religiösen Lebens befähigte. Aber ihre ganze Geistesart mit dem Willen zum lebendigen Werden, zur freien innerlichen Hingabe an sittlich-religiöse Werte, konnte in der vom jüdisch-griechisch-römischen Geist geformten Kirche mit ihrem dogmatischen, kultischen und rechtlichen Apparat zu wenig Befriedigung finden. So kam es vom germanischen Wesen aus zum Erneuerungswillen, der zur Trennung von der Kirche führte. „Es war das Unglück der germanischen Völker, daß sie in Luther keinen Paulus erhielten, der nicht bloß die Bahn für ihre Eigenart bei der Verwirklichung des christlichen Lebens frei machte, sondern auch zeigte, wie sie aus ihrer Eigenart heraus Christus verstehen und ihr Leben nach ihm gestalten sollten“ (143 ff). Der Verfasser ist aber auch mit der seit dem Tridentinum beginnenden Erneuerung der Kirche aus ihrem eigenen Schoß heraus, als der germanischen Art nicht Rechnung tragend und nur auf die äußere Abstellung der schlimmsten Mißbräuche bedacht, unzufrieden. Als Nachteile der letzten kirchlichen Entwicklung zählt er auf die unchristliche Angst um die Wahrheit, als Folgen davon das Verschließen gegenüber dem außerkirchlichen Geistesleben, das ängstliche Bewahren und Verteidigen der Glaubenslehren, das Versagen in der Seelsorge, besonders in der Arbeiterfrage und als Ursachen dieses Versagens die einseitige Betrachtung der religiösen Bildung als Lehrgegenstandes und den Mangel an Führerpersönlichkeiten. Als Ergebnis der Wahrnehmungen an der Kirche in den letzten Jahrzehnten wird für die nächste Zeit besonders dringlich empfohlen: „1. Ihre ‚Menschwerdung‘, womit gemeint ist, daß sie sich gleich Christus, besser gesagt, gleich seinen Jüngern zu allen menschlichen Schwächen offen, ohne Angst vor Mißdeutung, bekennt, nur den bösen Willen ausgenommen; 2. eine besonders in der Seelsorge klar erkennbare Einstellung auf das göttliche Wollen, so daß niemand mehr in Frömmigkeitsübungen und gehorsamer Erfüllung aller Vorschriften das Entscheidende für den Christen sehen kann, sondern in der unbedingten Hingabe an die Wahrheit, an das richtige Erkennen, in der vollkommenen Gerechtigkeit, in der dienenden Liebe“ (S. 197).

Wer sich mit den Grenzfragen des geistig-kulturellen Lebens einerseits und des religiös-kirchlichen Lebens andererseits berufsmäßig auseinanderzusetzen hat und um die Not weiß, welche von diesen Fragen ausgehen kann, wird gewiß Verständnis haben für das Verlangen nach der Erörterung der Probleme dieses Buches, in welchem man eine umfassende Zusammenstellung der die heutigen Menschen bewegenden religiösen Fragen finden kann, wenn uns auch die hier gegebenen Antworten, trotz mannigfacher wertvoller Anregungen, großenteils nicht befriedigen können. Auch sonst und schon frü-

her sind uns die hier aufgeworfenen Fragen mit ähnlichen Lösungen begegnet, so bei Harnack, in der modernen Religionssoziologie, bei M. Weber, Tröltsch, E. Mensching, in der liberalen und sozialistischen Lebens- und existenzphilosophischen Bewegung, und die hier gegebenen Antworten sind sowohl von wissenschaftlicher als auch gläubiger Seite genügend besprochen und auch zurückgewiesen worden. Wenn allenthalben in der Moderne der katholischen Autoritäts- und Rechtskirche gegenüber die Forderung nach einer persönlichen Geistes- und Liebesgemeinschaft als ursprünglich im Willen Christi begründet erhoben wird, so konnte und kann demgegenüber nachgewiesen werden, daß die in der Welt lebenden religiösen und christlichen Menschen auch der rechtlichen Ordnung bedürfen, wie denn auch Christus die Kirche nicht bloß als unsichtbare Liebes- und Gnadengemeinschaft, sondern auch als äußerlich sichtbare Gemeinschaft mit hierarchischer Organisation gewollt hat. Wenn der Verfasser aber seinen „Ausblick" am Schluß in die Feststellung ausklingen läßt, daß es „schon überall Ansätze für ein solches Verhalten, dort und da auch in der römischen Kirche" gibt (S. 207), so könnte er wohl denken an das von Mensching herausgegebene, von katholischen Laien und Theologen verfaßte Buch: Der Katholizismus, sein Stirb und Werde (1937, mit seiner Fortsetzung: Der Katholizismus der Zukunft, 1940). Das aber hat die Kirche indiziert, weil sie aus ihrem auf der Göttlichkeit Christi und seiner Stiftung beruhenden Absolutheitsanspruch heraus jede bloß natürlich-soziologische Betrachtung der Persönlichkeit und des Werkes Christi, auch wenn sie — hier wie dort — alles Mangelhafte daran als menschlich zu entschuldigen sich bemüht, zurückweisen muß. Immerhin aber kann das vorliegende Buch allen gläubigen Christen der verschiedenen Konfessionen Anlaß zur Gewissenserforschung und Neubesinnung sein.

Würzburg Josef Hasenfuß

Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia* I/II. Dritte, verbesserte Auflage. 1952. Freiburg (Herder). Geb. 60.— DM.

Die rasch aufeinander folgenden Auflagen sowie die Übersetzung in fast alle in der wissenschaftlichen Welt gebräuchlichen Sprachen beweisen die Notwendigkeit und Brauchbarkeit des vorliegenden Werkes zur Genüge. Das Gesamtbild hat sich in der dritten Auflage kaum geändert. Die neuen Ergebnisse der Forschung in Bezug auf Datierungs- und Lokalisierungsfragen sind im Apparat untergebracht worden. Wesentliche Änderungen waren notwendig durch die kritische Ordines-Ausgabe Andrieus, die es erstmals ermöglichte, den Übergang von der römischen zur römisch-fränkischen Liturgie schärfer zu fassen und die Eigenart der fränkischen Neuerungen deutlicher herauszuheben. Auf Grund der Studien von B. Luykx mußte als Ursprungsland der bislang in der Normandie beheimateten Liturgiereform des 10. Jahrhunderts das Rheinland angenommen werden. — Da nunmehr wieder die Handschriftensammlungen der großen und kleinen Bibliotheken Europas der Forschung offenstehen, würden wir es für weitere Auflagen begrüßen, wenn eine Anzahl an Hand von mehr oder weniger typischen Editionen gewonnener oder aus Sekundärliteratur übernommener Ergebnisse an den Quellen überprüft würden. Die Artikel des Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie sind in ihrem Wert und in ihrer Zuverlässigkeit sehr unterschiedlich und sollten in der Regel ohne Nachprüfung nicht übernommen werden.

Regensburg W. Dürig

Baumstark, Anton, *Liturgie Comparée.* Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. Dritte Auflage. Paris (Chevetogne) 1953. 287 S.

Die meisterhafte, von einer souveränen Beherrschung der morgen- und abendländischen Liturgiegeschichte zeugende Skizze Baumstarks bedarf keiner Empfehlung mehr. Der Text ist in der neuen Auflage unverändert geblieben. Durch ergänzende und teilweise korrigierende Anmerkungen des Herausgebers, Dom B. Botte, ist der letzte Stand der Forschung gewährleistet. Da die Bibliographie ebenfalls durch Hinzufügung der wesentlichsten Neuerscheinungen ergänzt worden ist, so ist Baumstarks Übersicht jedem, der sich mit den Aufgaben und den Methoden der vergleichenden Liturgiegeschichte und den daraus zu eruierenden Entwicklungsgesetzen der Liturgie vertraut machen will, ein notwendiges Hilfsmittel. Für die allmählich in Gang kommende Brevierforschung, die noch immer mit den völlig unzureichend gewordenen Werken von Bäumer und Battifol arbeiten muß, dürfte das Kapitel „La structure des grandes unités liturgiques" einige Bedeutung haben, da darin an charakteristischen Beispielen gezeigt wird, wie stark die verwandtschaftlichen Beziehungen durch das Tagzeit-Gebet zwischen den einzelnen Liturgiegebieten sind.

Regensburg W. Dürig

Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd. III, 1. Halbband, gebd. 21.50 DM; 2. Halbband (1954), gebd. 23.— DM. Regensburg (Fr. Pustet) 1953.

Mit Bd. III wird das Archiv für Liturgiewissenschaft aus praktischen Erwägungen heraus jährlich in zwei Halbbänden vorgelegt. Im ersten Halbband setzt A. L. Mayer seine im JLW begonnenen Beiträge zur Stellung der Liturgie in der Geistesgeschichte fort. Wie in den voraufgegangenen Aufsätzen wird zunächst eine Analyse der Philosophie und Weltanschauung der zur Rede stehenden Epoche von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende gegeben. Eine summarische Übersicht über die Probleme der zeitgenössischen bildenden Kunst und Dichtkunst leitet zum kultischen Kernproblem hin. Unschwer läßt sich im „materialistischen" Zeitraum des 19. Jahrhunderts feststellen, daß das Frömmigkeitsleben, von seiner innersten Substanz abgesehen, in seinen Formen und Äußerungen weithin von den Gesetzen, Forderungen und Grenzen der Zeitkultur abhängig ist, sei es durch spontane Zugeständnisse oder durch eine notwendige und bewußte Distanzierung. In der eucharistischen Frömmigkeit überwuchern gefühlsmäßiger Subjektivismus und „Mysterienferne". Einige hoffnungsvolle liturgische Ansätze bleiben sporadisch, theoretisch und zunächst wirkungslos. — An Hand der ältesten Ordines Romani weist J. P. de Jong nach, daß die römische Kirche den Ritus der zweifachen Mischung kannte und praktizierte in der Überzeugung, daß diejenigen, die aus dem Spendekelch tranken, ebenso wie die, die aus dem Meßkelch tranken, wahrhaft das Blut des Herrn empfingen. Die spekulativ erarbeiteten Unterschiede zwischen dem formell-konsekrierten und dem durch die Mischung mit der Partikel des konsekrierten Brotes und mit dem konsekrierten Wein zur materia communionis „geheiligten" Wein sind überzeugend. — N. J. Abercrombie untersucht die Verschiedenheiten zwischen dem Gregorianum im cod. Cambrai 164 (C), Alkuin und den frühen Sakramentaren und nimmt als wahrscheinlich an, daß C von Hadrians Ms abstammt, bevor Alkuin den Text verbessert hat. Ob diese Annahme zurecht besteht, wird man mit Sicherheit erst sagen können, wenn die in Vorbereitung befindliche neue Edition des Hadrianum und des alkuinischen Supplements vorliegt. — Der Laacher Dogmatiker B. Neunheuser legt in seinem Beitrag eine dankenswerte Weiterführung und Vertiefung der von Filthaut in seiner Münchener Dissertation „Die Kontroverse über die Mysterienlehre" (1947) gebotenen Durchblicke vor. — Von der Voraussetzung her, daß weder die Ausführungen Söhngens, noch die von Prümm, Cool und Schnackenburg die Frage nach dem Wesen der Taufe und ihrem Verhältnis zur Heilstat Christi befriedigend beantwortet haben, untersucht V. Warnach in einer umfangreichen Abhandlung des zweiten Halbbandes erneut den maßgebenden Text Röm 6. Auf Grund einer einläßlichen Textanalyse und einer theologischen Erörterung der paulinischen Tauflehre kommt er wiederum zu dem Ergebnis, daß man durch die Auffassung der Taufe als eines Kultmysteriums den Aussagen des Apostels am ehesten gerecht werde. Die damit vorausgesetzte Mysteriengegenwart beschreibt Warnach in ihrem Wesen als die kultsymbolische Erscheinung des Christusgeschehens, durch die dieses in Raum und Zeit objektiv-wirklich gegenwärtig und den Glaubenden zugänglich wird, so daß sie es im Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus aktuell mitvollziehen und dadurch an seiner Heilsfrucht teilhaben können. Das Kultmysterium wird bestimmt als das in kultsymbolischer Gestalt (Erscheinung) sakramental gegenwärtige Christusgeschehen, das der Glaubende in ontisch-personaler Schicksalsgemeinschaft mitvollzieht, um mit dem am Kreuze sterbenden und auferstehenden Herrn seinem ganzen leiblich-seelisch-pneumatischen Sein nach aus der sarkischen in die pneumatische Existenz verwandelt zu werden. Warnach hat durch seinen Beitrag ohne Zweifel manche Irrtümer über das Caselsche Theologoumenon aus dem Wege geräumt und zumindest gezeigt, daß einige Dogmatiker und Exegeten sich die Ablehnung der Hypothesen Casels zu leicht machen. Unbedingt überzeugen können mich weder die von Casels Gegnern noch die von seinen Befürwortern vorgebrachten Argumente. Es muß wohl letztlich dem einzelnen Theologen überlassen werden, welcher der Ansichten er den Vorzug gibt. — Die letzte Arbeit des inzwischen verstorbenen Münchener Exegeten Fr. Stummer ist der Aufhellung des Satzrhythmus in der Bibel und in der Liturgie der lat. Christenheit gewidmet. Es zeigt sich, daß schon die Urheber der Vetus Latina sich der Cursus und der Klauseln bedienten. Auch Hieronymus hat offensichtlich dem Satzrhythmus in seiner Bibelübersetzung einen großen Raum gewährt. In den Orationen und Präfationen der Liturgie ist die Hohe Schule römischer Rhetorik ebenfalls leicht nachweisbar. — Für den Literaturbericht wiederhole ich auch hier den Wunsch nach Beschränkung auf wesentliche liturgiewissenschaftliche Neuerscheinungen. Vorbildlich ist der Bericht von O. Heiming über die orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Regensburg W. Dürig

Jone, Heribert, *Katholische Moraltheologie.* Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes kurz zusammengestellt. 15. vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn (Schöningh) 1953. 708 S.

Das allseits bekannte Buch ist nun in wenigen Jahrzehnten in 15. Auflage erschienen und wurde bisher in fast alle europäischen Sprachen übersetzt. Diese außergewöhnliche Verbreitung zeigt, daß es großen Anklang findet. Anerkennung verdient die geordnete und übersichtliche Darstellung des sehr reichhaltigen Stoffes. Die gebotenen Lösungen entstammen einem überlegten und sehr umsichtigen Urteil. Die Verwendbarkeit liegt unter Voraussetzung entsprechender theologischer Schulung im Bereich der Verwaltung des Bußsakraments. Als Grundlage für die umfassendere Aufgabe der christlichen sittlichen Verkündigung ist es weniger geeignet. Die deutsche Moraltheologie wird sich zum größten Teile von der hier vertretenen Methode und der gebotenen Darstellung der christlichen Sittlichkeit distanzieren. Die auffallende Differenz zwischen der großen De-facto-Anerkennung einerseits und der fachlichen Reserve auf der anderen Seite ist zum guten Teil dadurch verursacht, daß dieses Buch, das im übrigen viele rechtliche Materie enthält, sich als „Katholische Moraltheologie" bezeichnet.

Passau R. Hofmann

Stelzenberger, Johannes, *Lehrbuch der Moraltheologie.* Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn (F. Schöningh) 1953. 371 S. Geb. DM 19.—; Stud.-Ausg. DM 16.—.

Das neue Lehrbuch, das mir verspätet zur Besprechung zugegangen ist, will vor allem den Studierenden zum Gebrauch neben der Vorlesung eine kurze Zusammenfassung des Lehrstoffes bieten und kommt damit einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Die Erfahrung langjähriger akademischer Lehrtätigkeit ist ihm sehr zustatten gekommen. In prägnanter, oft nur thesenhafter Form ist das wesentliche Lehrgut der Moraltheologie geboten. Darüber hinaus hat St.s Lehrbuch seine Bedeutung innerhalb der gegenwärtigen Neuorientierung der katholischen Moraltheologie. Es sucht jeweils die grundsätzliche theologische Fragestellung durch Anschluß an die heilige Schrift und durch steten Hinweis auf die kirchliche Lehrtradition zu erheben. Die angestrebte biblische Ausrichtung des gesamten Verständnisses der christlichen Sittlichkeit kommt zum Ausdruck in dem Untertitel und in dem häufigen Gebrauch des griechischen Wortes Basileia. Damit ist der alte Reich-Gottes-Gedanke in engerer biblischer Ausrichtung zugrundegelegt. Die durch den praktischen Zweck des Buches bedingte Kürze der Darstellung läßt eine ausführliche Darbietung der überall spürbaren Absicht des Verfassers häufig nicht zu, was auch in den manchmal harten Verbindungen mit „Basileia-" in Erscheinung tritt. Stofflich ist S. 221 entbehrlich. Es ist zu wünschen, daß dieses Lehrbuch, das in der Druckanordnung sehr übersichtlich gestaltet ist, nicht nur seinen Dienst für die Studierenden erfüllt, sondern darüber hinaus als Beitrag und Anregung wirkt für die Weiterbildung der moraltheologischen Arbeit selbst.

Passau R. Hofmann

Utz, A. F., *Das Subsidiaritätsprinzip.* Unter Mitwirkung v. H. E. Hengstenberg, G. Küchenhoff, J. J. M. van der Ven hg. v. A. F. Utz. (Sammlung Politeia, Bd. 2) Heidelberg (Kerle) 1953. 119 S. DM 8.60.

Das Internationale Institut für Sozialwissenschaft und Politik an der Universität Freiburg/Schw., das seit Jahren ein wertvolles periodisches Organ "Politeia" zur Diskussion der aktuellen Probleme der Soziallehre und Sozialpolitik auf internationaler Ebene unterhält, hat es unternommen, unter dem Titel „Sammlung Politeia" in Monographien wesentliche Gegenstände der christlichen Soziallehre in historischer und systematischer Untersuchung zu erörtern (bisher 7 Bde. erschienen). Die vorliegende Schrift, für die A. F. Utz als Herausgeber zeichnet, gilt dem Subsidiaritätsprinzip, das seit der wegweisenden programmatischen Formulierung in der Enzyklika Quadragesimo Anno in zunehmendem Maße als wesentliches Prinzip für Verständnis und Aufbau des gesellschaftlichen Lebens bis auf die Ebene des internationalen Zusammenlebens der Staaten anerkannt und erörtert wird. Ihr allgemeiner Wert liegt darin, daß sie der naheliegenden Gefahr einer Verflachung des Begriffes der Subsidarität durch den vielfachen, oft unkritischen Gebrauch entgegenwirken will. Der Eingangsartikel, der zusammen mit dem vom gleichen Verfasser bearbeiteten 18. Bändchen der deutschen Thomas-Ausgabe wichtige Anregungen für die unerläßliche weitere historisch-kritische Untersuchung gerade auch der grundlegenden Thesen der katholischen Soziallehre bietet, weist in allgemeinen Zügen hin auf die zeitgeschichtlichen Grundlagen des unter Berücksichtigung der individualisierten Sicht des Gesellschaftlichen in der Neuzeit aus der christlichen Tradition

formulierten Subsidiaritätsprinzips. Den von der zeitbedingten Formulierung unabhängigen Gehalt sucht H. E. Hengstenberg („Philosophische Begründung des Subsidiaritätsprinzips") aus dem naturrechtlichen metaphysischen, nicht wertmäßigen Vorrang des Gemeinschaftlichen vor dem Gesellschaftlichen (beide Begriffe modifiziert von F. Tönnies übernommen) eingehend aufzuweisen. Dabei berücksichtigt er auch die Unterscheidung des homogenen und heterogenen Verhältnisses der subsidär aufeinander bezogenen Gesellungen und bringt eine grundsätzliche Zusammenordnung der fundamentalen Sozialprinzipien der Subsidiarität, Solidarität und Föderation. Die übrigen Artikel „Organisation, Ordnung und Gerechtigkeit" (J. J. M. van der Ven), „Staatsverfassung und Subsidiarität" (G. Küchenhoff), „Die Subsidiarität als Aufbauprinzip der drei Ordnungen: Wirtschaft, Gesellschaft und Staat" (A. F. Utz) versuchen unter mannigfachen Gesichtspunkten eine Konkretisierung des Subsidiaritätsprinzips in den jeweiligen Situationen und in den je verschiedenen Bereichen der innergesellschaftlichen Zusammenhänge. Insgesamt bietet die Schrift eine gründliche und umsichtige Darlegung und Erklärung des Subsidiaritätsgedankens innerhalb der geistigen sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit von heute. Die gegenseitige Abstimmung der von verschiedenen Autoren, z. T. aus Referaten gelieferten Beiträge ist verhältnismäßig gut gelungen.

Passau R. Hofmann

IM ZEICHEN DES JOHANNES-ADLERS SIND ERSCHIENEN

KARL ADAM

Der Christus des Glaubens

Vorlesungen über die kirchliche Christologie

384 Seiten, Leinenband 16.— DM

„ . . . Eigentlich brauchte das Buch keine weitere Empfehlung. Denn wer seine Bücher kennt, weiß, was ihn an Schönheiten der Darstellung, der Tiefe der Perspektiven, an Horizonten aktiver Möglichkeiten geistlicher Arbeit erwartet . . Es wird einem schon ein ernstes Mitgehen und -denken abverlangt, aber es öffnen sich Weiten, die man aus den Tälern nie gesehen hat. Der Aufstieg an der Hand eines so wissenden, erfahrenen und klugen Führers lohnt sich immer . . . "

Vatikansender

H. M. FÉRET O. P.

Die Geheime Offenbarung des Heiligen Johannes

Eine christliche Schau der Geschichte

Aus dem Französischen übertragen von Nina E. Baring

264 Seiten, Leinenband 14.50 DM

In sieben großen Kapiteln untersucht Féret die literarischen und weltgeschichtlichen Zusammenhänge der Entstehung der Geheimen Offenbarung und auf Grund sorgfältiger Texterklärung das spezifisch christliche Geschichtsbild, das in ihr wirkt. Die flüssige Darstellung verläßt nie den Boden strenger Wissenschaftlichkeit und hält sich bewußt von den Spekulationen mancher Schwarmgeister fern. Nicht Prophezeiungen und Deutungen, sondern eine realistische, auf die Wiederkunft des Herrn gerichtete Schau der Geschichte sind das Ergebnis dieser aktuellen Untersuchung.

Durch jede gute Buchhandlung!

PATMOS-VERLAG · DÜSSELDORF

PANORAMA BIOGRAPHISCHE UND MONOGRAPHISCHE VERLAGSGES. M. B. H., WIEN

Soeben erschienen: Die deutsche Ausgabe von

Dr. P. MARIAN TUMLER:

DER DEUTSCHE ORDEN IM WERDEN, WACHSEN UND WIRKEN BIS 1400

Mit einem Abriß der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit.

748 Seiten Text mit 111 Abbildungen auf 59 Kunstdrucktafeln und mehrfarbigen Beilagen, 60 Karten und Handzeichnungen im Text. Großformat 26 cm × 18 cm, Ganzleinen gebunden, mit mehrfarbigem Schutzumschlag. Preis: $ 12.—, DM 50.—, ö S 300.—. Eine numerierte bibliophile Ausgabe auf Federleicht-Papier mit einseitig bedruckten Bildtafeln und in Kunstleder gebunden, mit Goldschnitt, $ 25.—, DM 100.—, ö. S. 600.—

Das Werk behandelt den gesamten Deutschen Orden, wie er in Palästina, Griechenland und Sizilien, in Unter-, Mittel- und Oberitalien, in den Donauländern und Deutschland, den Niederlanden, Belgien, Frankreich und Spanien und endlich im alten Preußen und Livland gewirkt hat. Das hebt das Buch aus der bisherigen reichen Ordensliteratur heraus, die sich mit dem Orden in Preußen sehr ausführlich, mit den anderen Ländern aber nur kursorisch oder gar nicht beschäftigt hat.

Als besondere Vorzüge dieses Werkes müssen die 60 Karten- und Handzeichnungen sowie die vielen Bildtafeln vermerkt werden, die dem Leser ein anschauliches Bild vermitteln, ferner die wörtliche Wiedergabe vieler alter, hochinteressanter Berichte, die jedem ein selbständiges und sicheres Urteil ermöglichen und endlich, daß der Verfasser verschiedentlich Anschauungen entgegentritt, die sich irrig bilden mußten, wenn Autoren in das katholische Ordensleben und Ordensrecht zu wenig eingeweiht waren. Sehr dankbar begrüßt der interessierte Leser, daß ihm das reiche Quellenmaterial zur Geschichte des Ordens — es hat 42 Druckseiten und etwa 1600 Werke — zur Kenntnis gebracht wird.

Der vom Verfasser als „Abriß der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit" bezeichnete Abschnitt (Seite 547—576) vermittelt dem Leser ein bisher fast unbekanntes Bild des Ordens und dazu den Hinweis auf Quellenmaterial, das nur Kennern des wertvollen Zentral-Ordensarchivs zu Wien bekannt sein dürfte.

Das Werk von Dr. Marian Tumler war, wie der Autor in seinem Schlußwort selbst bekannt gibt, unter tätiger Mitarbeit des letzthin verstorbenen Feldmarschalls Erzherzog Eugen (1894—1923 Hochmeister des Deutschen Ritterordens) und des Historikers Dr. Carl Heinz Lampe im Jahre 1938 druckfertig. Es wurde, als der Orden damals unterdrückt wurde, von der Wiener Akademie der Wissenschaften übernommen. Infolge des großen Krieges mußte der Druck sistiert, ja selbst der fertige Teil des Drucksatzes zum Einschmelzen abgeliefert werden.

Zu beziehen durch:

KARL ZINK · Buchhandlung und Antiquariat · MÜNCHEN 34

Ludwigstraße neben 20 - Postfach

STUDIA ANSELMIANA

FASC. 1 — ANSELM STOLZ O. S. B., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin.* IV et 120 pp.

FASC. 2 — THOMAS GRAF O. S. B., *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV.* Pars I: De subiecto virtutum cardinalium. Tomus I. XXIV et 262 pp.

FASC. 3-4 — Id., Tomus II. X, 272 et 160* pp.

FASC. 5-15 *exhausti.*

FASC. 16 — STEPHANUS TAVARES BETTENCOURT O. S. B., *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus.* XVI et 156 pp.

FASC. 17 — LEONARDO SCARINCI O. S. B. S., *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino O. P.* 170 pp.

FASC. 18-19 — *Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti* cura Professorum Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe. VIII et 384 pp.

FASC. 20 — JEAN LECLERCQ O. S. B., *Analecta Monastica.* Première série. VIII et 240 pp.

FASC. 21 — EDMUND BECK O. S. B., *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben.* VIII et 109 pp.

FASC. 22-23 et 24-25 — KASSIUS HALLINGER O. S. B., *Gorze-Kluny.* Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. 2 vol. XXVIII et 1060 pp.

FASC. 26 — EDMUND BECK O. S. B., *Ephraems Hymnen über das Paradies.* Übersetzung und Kommentar. XII et 174 pp.

FASC. 27-28 — *Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller completis LXX annis oblata* cura ADALBERTI METZINGER O. S. B., VIII et 511 pp.

FASC. 29 — RENATO PERINO S. S. P., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio.* 216 pp.

FASC. 30 — POLYCARP SHERWOOD O. S. B., *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor.* VIII et 64 pp.

FASC. 31 — JEAN LECLERCQ, O. S. B., *Analecta Monastica.* Deuxième série. VIII et 206 pp.

FASC. 32 — BERNHARD DURST O. S. B., *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums.* VIII et 197 pp.

FASC. 33 — EDMUND BECK O. S. B., *Ephraems Reden über den Glauben.* Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen. VIII et 131 pp.

FASC. 34 — FRIDOLIN DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk.* XVIII et 247 pp.

FASC. 35 — JEAN-PIERRE MULLER O. S. B., *Le Correctorium corruptorii «Quaestione».* Texte anonyme du ms. Merton 267. Edition critique. XXXII et 160 pp.

FASC. 36 — POLYCARP SHERWOOD O. S. B., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism.* XVI-235 p.

Auslieferung für Deutschland: **KARL ZINK VERLAG, MÜNCHEN 34**
Ludwigstraße neben 20, gegenüber der Universität im Herzoglichen Georgianum

GREGORIANUM

Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae

Eine Pflanzstätte christlicher Kultur

Es ist vierhundert Jahre her, daß „das römische Kolleg der Gesellschaft Jesu" seine philosophische und theologische Lehrtätigkeit eröffnete. So begann ein Werk, das später einen tiefen Einfluß auf die katholische Wissenschaft ausüben sollte: die päpstliche gregorianische Universität. Die „Gregoriana" rühmt sich mancher Namen, die von der Geschichte der katholischen Theologie und Philosophie nicht mehr zu trennen sind: Suarez, Bellarmin, Lugo, Franzelin, Billot, Ehrle, usw.
Die Lehrtätigkeit der „Gregoriana" wird weitergeführt und ergänzt durch die Veröffentlichungen der fünf Fakultäten . . .

Das „GREGORIANUM"

ist eine Zeitschrift, die seit 1920 von den Professoren der gregorianischen Universität herausgegeben wird. Sie behandelt die aktuellen theologischen Probleme der Gegenwart; auf philosophischem Gebiet führt sie die „philosophia perennis" weiter, ohne die anderen Systeme außer Acht zu lassen. Es erscheinen vier Hefte im Jahr mit Artikeln, Beiträgen, bibliographisch kritischen Übersichten und zahlreichen Buchbesprechungen.
Das „Gregorianum" ist mit seinen in den fünf Weltsprachen verfaßten Artikeln eines der großen internationalen Organe des katholischen Denkens, ein wertvolles Arbeitsmittel für Professoren und Studierende katholischer Theologie und Philosophie.

Ein Jahrgang des „Gregorianum" enthält mehr als 600 S. Jahresabonnement DM 17.–; Heftpreis DM 6.40.
Bestellen Sie eine Probenummer mit einer Preißermäßigung von 50%, für DM 3.20!

Vertretung für Deutschland: **KARL ZINK VERLAG, MÜNCHEN 34**
Ludwigstraße neben 20, gegenüber der Universität im Herzoglichen Georgianum.

STUDIA ANSELMIANA

herausgegeben von den Professoren des Päpstlichen Instituts S. Anselmo, Rom

In den letzten Jahren wurden veröffentlicht:

PATRISTIK

Beck, Edmund, Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben. (Fasc. 21) VIII – 109 SS. Lire 1.000.—

Ephraems Hymnen über das Paradies. Übersetzung und Kommentar. (Fasc. 26) XII – 174 SS. Lire 1.500.—

Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen. (Fasc. 33) VIII – 131 SS. Lire 1.600.—

Sherwood, Polycarp, An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor. (Fasc. 30) VIII – 64 SS. Lire 600.—

The Earlier Ambigua of Sant Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. (Fasc. 36) XVI – 235 SS. Lire 3.000.—

MONASTICA

Hallinger, Kassius, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. (Fasc. 22/23, 24/25) 2 Bde. XXVIII – 1060 SS. Lire 9.000.—

Leclercq, Jean, Analecta Monastica. Première série. (Fasc. 20) VIII – 240 SS. Lire 1.200.—

Analecta Monastica. Deuxième série. (Fasc. 31) VIII – 206 SS. Lire 2.200.—

MITTELALTERLICHE THEOLOGIE

Perino, Renato, La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio. (Fasc. 29) 216. SS. Lire 2.000.—

Müller, Jean-Pierre, Le Correctorium corruptorii "Quaestione". Texte anonyme du ms. Merton 267. Edition critique. (Fasc. 35) XXXII – 160 SS. Lire 1.500.—

Zu beziehen durch **KARL ZINK, BUCHHANDLUNG UND ANTIQUARIAT**
München 34, Postfach, Ludwigstr. neben 20, gegenüber der Universität im Herzogl. Georgianum

Benutzen Sie für den Aufbau Ihrer wissenschaftlichen Bibliothek die

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT E.V.

Auf dem Gebiet der Theologie stehen im Augenblick unter anderem zur Subskription:

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER, zweisprachig – AUGUSTINUS, Confessiones, zweisprachig – AUGUSTINUS, De trinitate, zweisprachig – WIKLIF, Trialogus, zweisprachig – SERTILLANGES, Der heilige Thomas von Aquin.

Lieferbar unter anderem:

SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Bände – TERTULLIAN, Apologeticum, zweisprachig – THOMAS VON AQUINO, De ente et essentia, zweisprachig – THOMAS VON AQUINO, De veritate (übersetzt von Edith Stein) – KARL ADAM, Das Wesen des Katholizismus – KARL ADAM, Die geistige Entwicklung des Heiligen Augustinus.

Im Jahre 1954 erschienen 69 Bücher! – Mitglied der WISSENSCHAFTLICHEN BUCHGESELLSCHAFT kann jeder werden. – Mitgliedsbeitrag pro Jahr 3.– DM

Fordern Sie kostenlos einen Gesamtprospekt an durch das Sekretariat der

WISSENSCHAFTLICHEN BUCHGESELLSCHAFT E.V.

Darmstadt 7, Hindenburgstraße 40

GOTTLIEB SÖHNGEN

DIE EINHEIT IN DER THEOLOGIE

Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher, historischer und systematischer Theologie, christlicher und humaner Existenz

1952, XII u. 432 S., geb. 8°, DM 26.–

Dieser Band kann geradezu als ein Dokument für das Schaffen einer Theologengeneration angesehen werden. Er enthält 17 Beiträge des Münchener Ordinarius für Fundamentaltheologie, die verstreut in Zeitschriften erschienen sind und in denen die entscheidenden Stufen der Entwicklung des Einheitsgedankens in der Theologie im Denken des Verfassers dargestellt werden. Der Verfasser selber bekennt, daß er darin dem Jugendwerk Möhlers „Die Einheit in der Kirche" und damit der katholischen Tübinger Schule verpflichtet ist. So wird sein theologisches Denken entscheidend bestimmt von dem Problem der lebendigen Doppeleinheit, sowohl von natürlicher und übernatürlicher als auch von historischer und systematischer Theologie.

KARL ZINK VERLAG · MÜNCHEN